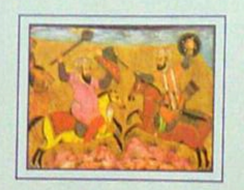
الطبعة الثالثة

جورج طرابيشي

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة





المحتويات

مقدمة

قد يبدو هذا العنوان استفزازياً أو مشتطاً أو بعيداً، على أي حال، عن الرصانة العلمية. ومع ذلك، لم نجد بداً من الأخذ به لأنه بدا لنا أنه يعبّر بدقة عما يجري في الساحة الفكرية.

ولكن، مهما يكن من أمر، فلنقرّ بأن عنواننا هذا يقوم، ضمنياً، على ضرب من مفارقة.

إذ كيف نتحدث عن مذبحة للتراث في ثقافة تنتمي، في مكوّنات هويتها وفي زمنيتها معاً، إلى أرومتها التراثية انتماءً يكاد يعز أن نقع على نظير له في القوة والمتانة في ثقافة أية أمة أخرى؟

وبالفعل، إن تكن ثقافتنا، بحكم كونها عربية، قابلة للتعريف بأنها واحدة من أغنى ثقافات العالم بذخيرتها من التراث، فإن هذه الثقافة عينها، في المرحلة المعاصرة من تطورها، تبدو وكأنها من أكثر ثقافات العالم انشغالاً بشاغل التراث.

نحن لا ننكر، بالطبع، أن «العودة إلى الجذور» همّ طاغ في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولا سيما منها تلك التي تعاني من أزمة هوية في خضم تصاعد مد المثاقفة على نحو غير مسبوق إليه سرعةً وكثافة وشمولاً في تاريخ العلاقات بين الجماعات البشرية، ولكننا نعتقد أن هذه الظاهرة عينها تعرف في الثقافة العربية المعاصرة استفحالاً مضاعفاً بالنظر إلى خصوصية يتسم بها التاريخ العربي المعاصر ولا تكرر نفسها في الخبرة التاريخية المعاصرة لأية أمة أخرى على وجه الأرض. وبالفعل،

إذا كان الجرح النرجسي ذو الطبيعة الأنتروبولوجية قاسماً مشتركاً بين العرب[1] وبين سواهم من شعوب الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية، وهو جرح ناجم في الأساس عن السبق الحضاري المنقطع النظير في التاريخ العالمي الذي حققه الشطر الغربي من الكرة الأرضية بالقياس إلى الشطر غير الغربي – وعلى حسابه أيضاً إلى حدّ ما – فإن هذا الجرح النرجسي عينه يبدو في الحالة العربية قيد تفعيل مضاعف، وعصياً على الالتئام بحكم الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيوني[2].

والحال أن الرغبة في تضميد هذا الجرح النرجسي، بعد أن أدت في الحالة العربية، في طور أول، إلى تضخم في أيديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل التي اجتاحت الساحة العربية غداة الاستقلالات تحت ألوية القومية والماركسية والناصرية، أدت في طور ثانٍ، ولا سيما منذ أن كشفت هزيمة 1967 عن مأزق الأيديولوجيات الثورية وفشلها، إلى نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة، أي أيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل أيديولوجيا «مستوردة» لتنزل التراث نفسه منزلة الأيديولوجيا[3].

---

1. يجب أن نشير هنا إلى أن «العرب» ليس في نظرنا اسم جنس، ولا بالأحرى اسم عنصر. بل هو يحيل في إدراكنا، بالمعنى الأنتروبولوجي للكلمة، إلى جماعة بشرية عرفت بقدر أو بآخر وحدة التاريخ والجغرافية والثقافة، وكانت الغلبة فيها للعربية، بدون أن ينفي ذلك وجود تعدد لغوي أقلوي في العالم العربي، وللإسلام، بدون أن ينفي ذلك وجود تعدد ديني أقلوي بين العرب.
2. راجع تحليلنا لآلية اشتغال الجرح النرجسي الأنتربولوجي ولتفعيله المضاعف في الحالة العربية، ولا سيما منذ هزيمة 1967، في كتابنا: **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، منشورات رياض الريس، لندن 1991.
3. لا يتسع المجال هنا للنظر في انقسام الأيديولوجيا التراثية نفسها إلى أيديولوجيا «يمينية» وأخرى «يسارية». ولكن سنلاحظ هنا أن قيام «الثورة الإسلامية» الإيرانية قدم نقطة ارتكاز قوية لنشوء «يسار إسلامي» عربي. كما سنلاحظ أن هذا «اليسار الإسلامي»

ولكن في حال الإزاحة كما في حال الاستبدال، وسواء اتُّخذ التراث ساحة بديلة للصراع الأيديولوجي أم جرى تحويله هو نفسه إلى أيديولوجيا بديلة، فإن اللحظة الطاغية في التعاطي مع هذا التراث تبقى هي اللحظة الأيديولوجية بكل مسبقاتها وتحيزاتها وإسقاطاتها ومسكوتاتها وعماءاتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور هي اللحظة المعرفية، بأداتها التي هي التحليل العلمي الموضوعي، وبغايتها التي هي الحقيقة التاريخية.

إن التراث المؤدلج هو تراث بلا حقيقة تاريخية. ففي حال الإزاحة تُسقط عليه «الحقيقة» من خارجه. وفي حال الاستبدال ينزل هو نفسه منزلة الحقيقة المطلقة، أي اللاتاريخية. وأما الدليل على أن الغائب الكبير عن التراث المؤدلج هو الحقيقة التاريخية فيقدمه لنا هذا الشاهد المزدوج الذي نقبسه من كتاب **الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي** الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية عام 1983 وضم مساهمات لثمانية عشر باحثاً.

ففي الشق الأول من الشاهد يقول جلال عبد الله معوض إن «إخفاق النظم العربية المعاصرة في توسيع قاعدة المشاركة السياسية وتحقيق الديموقراطية يشكل نتوءاً شاذاً في التطور التاريخي لوطننا العربي الذي عاش، في ظل الدولة الإسلامية الكبرى حتى نهاية العصر العباسي الأول، صورة من أنقى صور المشاركة والديموقراطية في التاريخ الإنساني»[1].

يدين في تنظيره بقسط غير قليل لمساهمات بعض «المرتدين» من حملة أقلام الماركسية السابقين من أمثال عادل حسين في مصر ومنير شفيق في المشرق. ونحن نستخدم هنا تعبير «المرتدين» بمعناه الديني عن قصد لنشير إلى الطبيعة المتكافئة من وجهة نظر علم النفس الديني لتلك النقلة من «دين» الماركسية إلى «دين» التراث.

1. جلال عبد الله معوض: «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي» في **الديموقراطية**

بيد أن ما كان في الشق الأول من الشاهد تجسيداً «لا يقبل الشك لجوهر الديموقراطية» يغدو في الشق الثاني من الشاهد، لكن بقلم حسن حنفي هذه المرة، هو الجرثومة الأولى و«الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»: «إن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي، وإن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلا تراكم تاريخي لماضٍ عشناه... وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم... ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية، والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية»، بل هي من موروثات تلك «الرواسب الحضارية، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء» والتي تتمثل بـ«نوعين من الجذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثناها من الأصول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية... والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا

وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت 1983، ص 64. وإلى شبيه هذا الرأي يذهب، في الكتاب نفسه، خالد الناصر، ولكن مع تقليص الفترة الزمنية للتجربة الأولى «للممارسة الديموقراطية في المنطقة العربية» وحصرها بـ«صدر الإسلام» مع بعض الاستثناءات أثناء ولاية عثمان بن عفان. وإن يكن هذا الرأي يعكس بصورة شبه حرفية فحوى الأطروحة المتداولة حول مثالية التجربة الإسلامية الأولى، إلا أنه ينفرد بالإضافة الشخصية التالية التي تسقط على صدر الإسلام الفلسفة السياسية لعصر الأنوار: «إن تلك الممارسة التي تمت على الأرض العربية قبل أربعة عشر قرناً كانت تجربة متقدمة على عصرها، بل سابقة لنداءات جان جاك روسو ومونتسكيو وجون لوك وغيرهم حول الحرية والمساواة والعدل الاجتماعي وأحقية الشعب» (انظر خالد الناصر: **أزمة الديموقراطية في الوطن العربي**، المرجع ذاته، ص 41).

عن الساحة[1] منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولى وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ولا يملك... ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم، فأرادت حفاظاً على هذه الميزة احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرة وإما باستعداء الحكام... ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمدت كلتاهما على «التنزيل»: تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مراجعة العلم اللدني... ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا القومي... فقد استُغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية... وأصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة. وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد في الرأي فقد خذل، وأن الحكومة دائماً على صواب... وأصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الخائن، الخارج على إجماع الأمة. فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجَّه...؟ كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة وما ينتظر الكفار والمارقين؟»[2].

---

1. بغض النظر هنا عن استخدام ضمير الجمع المتكلم في كلمة «جماهيرنا» وما يشف عنه هذا الاستخدام من تماه عُظامي، فإن استخدام كلمة «جماهير» بحد ذاتها، وهي الكلمة المستقاة من قاموس الأيديولوجيات الثورية الحديثة استقاءً مباشراً، يشف عن مدى تحكم النزعة الإسقاطية بالنص الذي بين يدينا والذي يحاكم أحداث القرن الأول للهجرة وكأنها وقائع طازجة من قلب القرن العشرين للميلاد!
2. حسن حنفي: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» في **الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، مصدر آنف الذكر، ص ١٧٥-١٨٤.

هكذا إذاً، في الشق الأول من الشاهد يقال لنا إن الممارسات اللاديموقراطية للنظم العربية المعاصرة تمثل قطيعة مع التراث، وفي الشق الثاني يقال لنا، على العكس تماماً، ولكن دوماً من الجهة نفسها كما يقول المناطقة، إن تلك الممارسات عينها هي استمرار وامتداد ونتيجة حتمية للتراث اللاديموقراطي.

من ناحية أولى رغبة مسبقة في تبرئة التراث، ومن الناحية الثانية رغبة مسبقة في تجريمه. وبين كلتا الرغبتين المتعارضتين ضاعت الحقيقة التاريخية بما هي كذلك، هذه الحقيقة التي ستظل ضائعة ما دامت لا تُحترم في موضوعيتها، بعيداً عن شاغل التثمين أو شاغل التبخيس - المرتبطين بهموم العصر وصراعاته الأيديولوجية - والتي لا سبيل إلى احترامها في موضوعيتها إلا باتخاذها موضوعاً للتحليل العلمي، لا شاشة للإسقاطات الأيديولوجية التي لا تعدو هي نفسها في أغلب الأحيان أن تكون شاشة للإسقاطات النفسية التي يقوم لها الجرح النرجسي مقام المحرّك.

ونشير بالمناسبة إلى أن كاتب النص كتب نصه وهو في طور فيورباخي - ماركسي من تطوره الفكري، أي في طور كان لا يزال يعتقد فيه بـ«أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته». أما في نصوص أخرى، تعود إلى أطوار أخرى من «تطوره» الأيديولوجي، فإن معظم أطروحات النص الذي بين يدينا ستنقلب إلى ضدها بدرجة مئة بالمئة، على نحو ما أوضحنا في دراستنا الوافية عنه في كتابنا **المثقفون العرب والتراث** الذي أرجعنا فيه تناقضات حسن حنفي في مواقفه التثمينية والتبخيسية من التراث ليس فقط إلى سياحته وتنقله الدائم بين الأيديولوجيات، بل كذلك إلى اتخاذه من التراث، كما من الأيديولوجيا، شاشة للإسقاط بالمعنى النفسي للكلمة.

1

المذبحة النظرية: التيار الماركسي

لو كانت كل الخسائر المترتبة على منهج الإسقاط الأيديولوجي تتمثل في عجزه عن الوصول إلى الحقيقة التاريخية لهان الخطب نسبياً، ولكن منهج الإسقاط الأيديولوجي يتنطع لما هو أكثر من الفهم أو عدم الفهم. فهو ينصّب نفسه جرّاحاً يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه ما يعتقد أنها أورامه الخبيثة التي قد لا تكون في الواقع إلا أعضاءه الأكثر حيوية. ومن هنا بالذات خطورة منهج الإسقاط الأيديولوجي: فهو ليس منهجاً أعمى فحسب، بل إنه يستعين أيضاً، بدل العكاز، بمبضع.

ويتراءى لنا، من وجهة نظر تاريخية بحتة، أن قصب السبق في مداورة المنهج البضعي أو البتري يعود إلى المثقفين والباحثين الملتزمين بالرؤية الماركسية للعالم[1]. وبالفعل، كان لينين، على حد علمنا، هو أول من دعا إلى التعاطي مع التراث بمنهج البضع والبتر من خلال مناقشاته في مطلع القرن مع الشعبويين الروس. فرداً على هؤلاء الأخيرين الذين نصّبوا أنفسهم حماة للتراث ورموا خصومهم من الماركسيين بالعدمية التراثية، رد فلاديمير إيلتش بالتأكيد على أن الأتباع الروس لماركس

1. نقول ذلك لا من قبيل النقد فحسب، بل أيضاً من قبيل النقد الذاتي. فقد كان لكاتب هذه السطور، هو أيضاً، طور ماركسي في تطوره الفكري.

أصدقاء وأوفياء هم أيضاً للتراث، ولكن ليس لكل التراث، بل فقط لما هو حضاري وديموقراطي ومادي وعقلاني في التراث. ومن ثم فإن المسألة الأساسية في قضية التراث هي: ماذا ينبغي أن يؤخذ من هذا التراث وماذا ينبغي أن يترك؟

وبديهي أن هذه النزعة التشطيرية أو الانتقائية في الموقف من التراث كان لها ما يبررها. فلينين لم يكن باحثاً، بل كان مناضلاً وقائداً نضالياً، ولم يكن يهمه من التراث حقيقته التاريخية، بل قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي التي هي بالضرورة قابلية جزئية.

والحال أن الماركسيين العرب، الذين طالما رماهم خصومهم بالعدمية التراثية، ردّوا هم أيضاً بإحياء الموقف اللينيني من التراث، وبالتوكيد على أن التراث ليس كلاً واحداً متجانساً ليؤخذ كله أو يرمى كله، بل التراث حقل للصراع، كذلك كان وهكذا ينبغي أن يؤخذ، ومن هنا حتمية التشطير وحتمية توظيف جزء من التراث في مواجهة جزئه الآخر وفي المواجهة الكلية مع الخصم الأيديولوجي.

ولا حاجة بنا، تمثيلاً على هذا الموقف، لأن نوغل في الماضي البعيد. وحسبنا أن نسوق من الواقع الذي ما زلنا نحياه إلى اليوم هذا المثال.

ففي ندوة «أزمة الديموقراطية في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ونشر أعمالها في مؤلف يحمل العنوان نفسه، وصدر في عام 1984، أثارت ورقة العمل التي قدمها المفكر الماركسي - غير الأورثوذكسي بالمرة - سمير أمين تحت عنوان «إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي» سلسلة ردود فعل لا تخلو من عنف لفظي وتركّز أكثرها حول مسألة التراث وألصقت بمقتضاها بصاحب الورقة تهمة «العدمية التراثية». والحال أنه تماماً كما أحيا خصوم سمير أمين في

عام 1983 موقف الشعبويين الروس في عام 1897، ولكن في إهاب من السلفية الإسلاموية بدل السلافية، كذلك أحيا سمير أمين في رده على المشنعين عليه موقف لينين التشطيري، ولكن في إطار التراث العربي بدل الروسي. قال في رده:

«فهم البعض أنني من أنصار «التغريب الصحيح»، وبالتالي أنني أرفض التراث كلياً، بل وربما أحتقره. هذا غير صحيح، وناتج عن سوء فهم. فكل ما قلته في هذا الصدد هو أن هناك جناحاً من البورجوازية يدعو إلى «التغريب الصحيح»، وأن محاولاتها قد فشلت، بالتحديد لأنها احتقرت التراث كلياً.

«ظل التحدث عن «التراث والمعاصرة» في كثير من المناقشة مجرداً، كأن التراث كل واحد، فينبغي تبنيه أو رفضه بدون خيار. وليس هذا موقفي على الإطلاق، فأرجو الأخذ بما يكون في تراثنا ذا طابع تقدمي - مثل ابن رشد وابن خلدون - وأرجو تطويره لملاءمة ظروف العصر. وأرفض ما أعتقده أنه ذو طابع رجعي - مثل الغزالي - وأرى أن الكثير يدافعون عن «التراث» بشكل عام ودون توضيح خيارهم. وأخشى أنهم في الواقع يأخذون بما أعتبره رجعياً»[1].

قد يقال إن سمير أمين ليس ماركسياً إلا بالهرطقة، وإنه لا يمثل بالتالي عينة تمثيلية. لنأخذ إذاً ماركسياً أكثر تمسكاً بالعقيدة القويمة، وأكثر تخصصاً أيضاً في دراسة التراث العربي الإسلامي، وليكن هو توفيق سلوم، مؤلف **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**.

إن صاحب هذه «الرؤية الماركسية» يضع نفسه وضعاً مباشراً في الخط

1. سمير أمين: «إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي»، في **أزمة المجتمع العربي**، دار المستقبل العربي، القاهرة 1985، ص 150.

اللينيني، بل يستعير استعارة شبه حرفية الأطروحة الأساسية للينين في مناظرته مع الشعبويين الروس حول المسألة التراثية، ليؤكد أن «أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا – على حد تعبير لينين – هم الحافظين للتراث والأكثر أمانة له. ولكن هذه الأمانة ليست للتراث، كل التراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة السلفية والماضوية[1]. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، والأحداث والمواقف التي تشحذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين «استضعفوا في الأرض»[2].

من الواضح هنا أننا أمام برنامج كامل ومتكامل لتحويل التراث إلى

1. لن نناقش في هذه الدراسة موقف السلفيين من التراث. لكننا نعتقد، خلافاً لرأي صاحب «الرؤية الماركسية»، أن «أنصار النزعة السلفية والماضوية» هم أبعد الناس عن أن يكونوا أنصاراً «للتراث، كل التراث»، وأنهم يُعملون فيه، بدل المبضع، الساطور، وأنهم يريدون أن يبتروا منه أغنى آثاره وأجمل أزهاره. أفما وجدنا سلفياً مثل أنور الجندي يطالب في كتابه **الثقافة العربية** بإسقاط الصفة التراثية عن «فلاسفة الإسلام» جميعهم باعتبارهم عملاء للفكر الأجنبي (اليوناني)، وكذلك بسحب كتاب الأغاني للأصفهاني من التداول بحجة «شعبوية» مؤلفه؟ بل أما وجدنا سلفياً محدثاً مثل جلال أحمد أمين يقف في ندوة «التراث وتحديات العصر» ليطالب باتخاذ موقف الحذر من تراث المعتزلة وابن رشد وابن خلدون بالنظر إلى ما بين «منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق»؟ بل ألم يطالب علي عيسى عثمان في الندوة نفسها بـ«تطهير» التراث الإسلامي من كل «الشوائب» غير الإسلامية، ومن جميع «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام»، ومن كل ما هو غير «قرآني» وغير «سني»؟ وهذا كما لو أن القرآن نفسه لا يفسح مجالا واسعا في سوره وآياته لـ«آثار الحضارات القديمة»؟

2. توفيق سلوم: **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، منشورات دار الفكر الجديد، بيروت 1988، ص 95 – 96.

«سلاح من أسلحة أيديولوجيا الكفاح»، كما يحلو لمحمد أركون أن يردد في معرض انتقاده المتكرر لطغيان هذه الأيديولوجيا على حساب العلم وحقوقه في التعاطي الوجداني مع التراث، بدل التعاطي المعرفي والتاريخي[1].

وصاحب «الرؤية الماركسية»، إذ يؤسس نظرياً «للتناول الطبقي» للتراث، ويحدد هذا التناول بأنه «إنما يعني في المقام الأول إحياء وتطوير ما ينطوي عليه (التراث) من عناصر وجوانب قريبة من أيديولوجية الطبقة العاملة، وخاصة منها النزعات المادية والديموقراطية والاشتراكية، لا يتردد في أن يعلن أن «الهدف الأكبر» الكامن وراء هذه الاستراتيجية الثقافية هو «التوظيف النضالي» للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق «استلهام العناصر العقلانية والديموقراطية والثورية في تراثنا بهدف «سحب البساط» من تحت أقدام المتاجرين بالدين، وبهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها التي تستخدمها في معركتها ضد الأيديولوجية التقدمية»[2]. وبكلمة واحدة، إنها حرب التراث ضد التراث و«تذليل التراث بالتراث»[3].

وبطبيعة الحال، إن مثل هذا «التوظيف النضالي» للتراث قد يدخل في

---

1. انظر على سبيل المثال مداخلة محمد أركون في ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام 1984: «قلت وأكرر أن طغيان أيديولوجيا الكفاح على تقدير حقوق العلم واحترامها... أصبح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من أشد العراقيل المعرفية وأخطر النتائج على مصيرنا» (انظر: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 208).
2. **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، مصدر آنف الذكر، ص 121.
3. يبدو، بالمناسبة، أن جمال الدين الأفغاني نفسه كان من أنصار هذه الاستراتيجية، إذ ينسب إليه مكسيم رودنسون هذه المقولة: «إن رأس الدين لا يقطع إلا بسيف الدين».

تعارض مع الوظيفة المعرفية بحد ذاتها. ويقترح صاحب الرؤية الماركسية للتراث العربي مخرَجين لتفادي هذا التعارض المحتمل: الأول فصل العلم عن الأيديولوجيا، وذلك عن طريق التمييز بين مهمتين: «التأريخ للتراث (دراسته في إطاره التاريخي، في ظروفه المكانية والزمانية)، وتوظيفه في المعركة الأيديولوجية الراهنة، في الصراع الفكري والسياسي الحالي»[1]. ولا يخفى على صاحب «الرؤية الماركسية» أنه إنما يؤسس على هذا النحو لازدواجية منهجية، ولا يخفى عليه أيضاً أن قطبي هذه الازدواجية لا يقبلان التوفيق بينهما، لكنه يتنطع مع ذلك للتنظير لها بمنتهى الوعي والإرادة: «إن التأريخ للتراث واستلهامه الأيديولوجي أمران مختلفان تماماً. فالتأريخ يتطلب النظرة الشمولية، وقياس الظواهر في إطار عصرها. أما الاستلهام الأيديولوجي فانتقائي دوماً، يأخذ من التراث ما ينفع في المعركة الفكرية الراهنة، ويقيّم عناصره في ضوء هموم الحاضر... وما أصعب التوفيق بين المهمتين – التأريخ والاستلهام – في مؤلف واحد أو لدى باحث واحد!»[2]. وفضلاً عن أن مثل هذه الازدواجية مرفوضة منهجياً بقدر ما هي مرفوضة أخلاقياً، وفضلاً عما ينطوي مثل هذا الفصل بين العلم والعمل من صعوبة منطقية ضمن إطار المرجعية المادية التاريخية نفسها بالنظر إلى أن الماركسية تتولى تعريف نفسها بنفسها على أنها «الأيديولوجيا العلمية» بامتياز واحتكار، فإن تلك الازدواجية قد لا تكون كافية للخروج من المأزق. ومن ثم يقترح صاحب «الرؤية الماركسية» مخرجاً ثانياً يقوم على ازدواجية أفظع بكثير، هي الازدواجية في الحقيقة نفسها بين «حقيقة تاريخية» هي برسم العلماء

1. نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ص 191.
2. المصدر نفسه، ص 120.

والأكاديميين و«حقيقة أيديولوجية» أو «دعائية» هي برسم الجماهير. وعلى هذا النحو يقول مؤلف **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي** بالحرف الواحد: «نستطرد بهذا الصدد فنقول: ما أضرّ «العلمية» و«الأكاديمية» و«المبدئية في أمور ومناسبات كهذه. آلاف من رفاقنا يتعرضون للتنكيل في السجون، ثم يأتي أحدنا فيهدي «إلى ضحايا التعذيب العصري في معتقلات الفاشية والرجعية العربية» بحثاً له حول **تاريخ التعذيب في الإسلام**... فبدلاً من استخدام التراث الإسلامي لترسيخ قناعات جمهور المؤمنين حول رفض الدين للتعذيب، نحاول زعزعة هذه القناعات الإنسانية... كلا، لا مصلحة للمناضلين في سبيل الاشتراكية والشيوعية بزعزعة قناعات إنسانية كهذه. وليس لهم مصلحة في التشكيك – باسم «العلم» و«الحقيقة» – في مثل هذه القناعات... أما قضية «الحقيقة التاريخية»، التي قد تقلق بال بعض الدارسين، فلعل من الأفضل – في أمور كهذه – ترك البتّ فيها للباحثين بالمعاهد الأكاديمية التي ننشئها بعد أن نصل بالجمهور، الذي تلهمه تلك القناعات، إلى مجتمعنا الاشتراكي المنشود»[1].

وعلى هذا النحو، ورغم أن الدراسة المسفَّهة عن **تاريخ التعذيب في الإسلام** لا تعدو، كما يدل إهداؤها، أن تكون هي نفسها «توظيفاً نضالياً» للتراث ولكن باتجاه سلبي، فإن مقتضيات هذا التوظيف تتعدى التخطئة التكتيكية للحالة الخاصة التي تمثلها تلك الدراسة إلى تحديد خط استراتيجي أو موقف نظري عام يتعاطى مع «الحقيقة التاريخية» بكلية وانتهازية معاً، فيدعو إلى عزلها وإفرادها «إفراد البعير المعبَّد»، وإلى

1. المصدر نفسه، ص 44 – 45. والإشارة هنا إلى هادي العلوي مؤلف **تاريخ التعذيب في الإسلام**.

فصلها بسور من النفاق عن انعكاسها في وعي الجمهور، وإلى حصرها في غيتو «بعض الدارسين»، وإلى تعليق البحث فيها وعنها - بكل ما يعنيه ذلك من كفٍّ للوظيفة المعرفية في حقل الدراسات التراثية - إلى أجل غير مسمى بانتظار قيام «المجتمع الاشتراكي المنشود» والمعاهد الأكاديمية المتخصصة.

2

المذبحة النظرية: التيار القومي

إذا كان التيار القومي يشاطر بوجه عام التيار الماركسي معياريته الأيديولوجية القائمة على ثنائية التقدمية والرجعية، فإنه لا يقاسمه بالمقابل نزعته إلى الفرز الطبقي الصارم المستنير بضوء «أيديولوجيا الطبقة العاملة». وفي ما يتعلق بالتراث تحديداً، يمكن القول باختصار إن ما يتحرى عنه التيار القومي ليس «النقاء الطبقي» بقدر ما هو «النقاء القومي». فالقومي يريد بدوره إجمالاً، مثله مثل الماركسي، أن يخضع جسد التراث لعملية جراحية، ولكن الأورام السرطانية التي يتغيا استئصالها تُصنَّف من قبله تحت عنوان «الانحطاط» أكثر منها تحت عنوان «الظلامية»، وهي ناجمة في نظره عن نشاط مجاوز لحده للأجناس «الغريبة» والعناصر «الدخيلة» أكثر منها عن عمل القوى «الرجعية» والطبقات «الاستغلالية».

ولئن وجدنا التيار الماركسي ينقسم جوهرياً إلى تيار قويم العقيدة وآخر غير قويم العقيدة، فإن الانقسام الرئيسي في صفوف التيار القومي، اليوم بوجه خاص، هو بين التيار «العلماني» والتيار «الإسلامي». وكما مثّلنا على التيار الماركسي بعيّنتين، كذلك سنمثّل على التيار القومي بفرعه «العلماني» بزكي الأرسوزي وبفرعه «الإسلامي» بمحمد عمارة.

وسوف نرى أن ممثلَيْ فرعَيْ هذا التيار، على عظيم اختلافهما في طبيعة المجهر الذي يمددان تحت عدساته الأنسجة «المريضة» من جسد التراث، يتفقان على تشخيص الداء وتحديد طبيعة الجرثومة أو العامل المولّد للسرطان، وإن اختلفا بعد ذلك في تحديد الدواء. ولنبدأ بزكي الأرسوزي.

النموذج القومي العلماني

يقول واضع فلسفة «الرحمانية» مشخّصاً مأساة «الانحطاط» العربي:

«في مطلع القرون الوسطى[1]، حين فاضت الأمة العربية على العالم بأبنائها طوائف، تبرئ الشعوب من آثامها وتطهرها من إفرازها كفيض البحيرة على أطرافها، اعتلت الشعوب الفيض اعتلاء الحشرات الضامرة على الموج فسكبت في الينبوع سمومها حتى أفسدت مبعث انتعاشها... لقد استغْفَلَنا الأغيار إبان نهضتنا، استغفلونا إذ كنا نزهو بروعة بطولتنا فغَشَوْا حقيقتنا كما يغشى البرغشُ الزهرَ المتفتح على طلعة الشمس. وأحاق الدخلاء بنيانَ أمتنا بسموم أفرزتها قرائحهم المتردية فأمسى مثلُنا كمثل خوارق الحيوانات في الأدوار القديمة، كمثل حيوانات نسجت حولها الحشرات قوقعة من الإفرازات لتجعل من جثمانها فريسة يتطفل عليها أحفادها. لما طغى الأغيار على بيئتنا انحرف قوام انسانيتنا وتجوّفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جفّ فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذ ذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاق، وتردّى مجتمعنا إلى مستنقع

---

1. في الزمن الذي كتب فيه الأرسوزي هذا النص، لم تكن قد تمت بعد إعادة النظر في سحب التحقيب التاريخي الغربي على التاريخ العربي الإسلامي، بل لم يكن مفهوم «التحقيب» نفسه قد رأى النور في الثقافة العربية الحديثة.

تعيث فيه الأنانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالانتخاب المتدني استنزلوها إلى أن غارت في بنيتنا قواعد خصائلنا الكريمة. ولما طغى الدخيل والهجين على بيئتنا، تقلصت مشاعرنا الرحمانية، وعميت بصائرنا في الشؤون الإنسانية. جدب وعمه، بهما تمسخ الحياة وتتحول من الأزهار إلى القرمة»[1].

وفي نص آخر يحدد فيلسوف «الأصالة الرحمانية» هوية أولئك «الدخلاء» و«الأغيار» و«الهجناء» بمزيد من الوضوح فيقول:

«ما إن نفد الدم العربي في الفتوحات وفي الاختلاف على مشروعية الحكم حتى تجرأ هجين، وهو المأمون، على انتهاك حرمة بلاد العرب واحتلال عاصمة بلادهم بغداد بجيش من خؤولته من صعاليك إيران. وقام هجين آخر، وهو المعتصم، بنقل العاصمة من بغداد إلى سامراء لكيما يحرر بني خؤولته، أوغاد تركستان، من رعاية العرب. وعندئذ أخذ العرب يتقلصون عن المدن آوين إلى الأرياف. وعندئذ أخذ الدخلاءُ والهجناء والرعاع يطغون على سطح الحياة. وما إن طغى الأغيار على البيئة العربية حتى زاغت قيم الحياة الأصيلة عن محورها بحيث بدا الميل سوياً»[2].

ومن الممكن تحديد دراما الانحطاط أو «الانحراف» عند الأرسوزي بأنها النقلة، المزامنة لتحول العرب من الجاهلية إلى الإسلام، من «العروبة»

---

1. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، المجلد الأول، دمشق 1972، ص 287 – 279.
2. الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 294.

إلى «العجمة»، لا بالمعنى العرقي للكلمة، فحسب، بل بالمعنى اللغوي أيضاً وأساساً. فخروج العربي إلى العالم حاملاً رسالة الإسلام لتبرئة «الشعوب من آثامها» قد اضطر هذا العربي إياه إلى مخالطة هذه الشعوب، فانفتح أمامها باب «الاستعراب» وزاجاً بنفسه في وهدة «الاستعجام». ومن هنا كانت الخسارة مضاعفة. فـ«استعجام» العربي قد أخرجه عن محور شخصيته، أي عن حقيقته كما كانت تتجلى في العصر البطولي الجاهلي، ما استتبع «انحلالاً» في لسانه، هذا اللسان الذي «به يتلخص بنيان الأمة» ومنه يستمد أبناؤها «مصدر كينونتهم»، والذي بانقطاعه عن «أرومته»، بل عن «رحِمه» الأولى، انقطع عنه «نسغه» المغذي، فأمسى «كالورقة التي قطعت عن غصنها فجفّت وتناثرت في مهب الرياح». وفي الجبهة المقابلة جاء «استعراب» الأعجمي «الدخيل» ليوصل مأساة العربي «الأصيل» إلى ذروتها. فـ«المستعربون»، الذين تطفلوا «كالبرغش» على دين العربي ولسانه معاً، أتقنوا العربية من «خارج حدسها»، بدون أن يكون في مكنتهم، بحكم قَدَرهم البيولوجي إن جاز التعبير، أن يتصلوا بها «اتصالاً رحمانياً»، وبدون أن تكون لهم «بمثابة الأنسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». وعلى هذا النحو بقي مثل هؤلاء «المستعربين» من اللسان الذي استعاروه كمثل «الأمة المشتقة» من «الأمة الأصيلة». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحي كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم «دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة إلى الجثة فتستوحش منها»[1].

وفي الوقت الذي لا يتهيّب فيه الأرسوزي من تسمية بعض كبار

---

1. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 92.

هؤلاء «المستعربين» ممن أفسدوا لسان العربي من «أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي»[1]، فإنه لا يرى للعرب من مخرج من مأزق «الانحطاط» و«الانحلال» و«الانحراف» إلا بالعودة عن كل التراث الذي خلّفه هؤلاء «الدخلاء»، وبالتطهر من كل السموم التي أفرزوها والتي أمست بمثابة «ظلف» أو «قرمة» ميتة تمنع تدفق النسغ الحي في الجسم العربي. وحتى يستعيد هذا الجسم قابليته للحياة، وقدرته على الإبداع، فلا بد له من تحقيق عودة مثلّثة الأبعاد إلى الوراء كطريق وحيد إلى النهوض، أو «البعث» كما يؤثر فيلسوف «الرحمانية» أن يقول:

أولاً، الارتداد زمنياً إلى الجاهلية باعتبارها عصر العرب البطولي الذهبي:

– «أي عهد من تاريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة أمتنا كقرارة لها وأمنية كما انبلج في الجاهلية؟ ونحن بالعودة إلى جاهليتنا نلتقي مع أصول الثقافة الحديثة، الأصول التي تقوم على الاعتقاد بأن النفس تنطوي على مقوماتها، على عقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة ووجدان ينير لها سبيل المعرفة. وفضلاً عن ذلك، إننا لنتحاشى بهذه العودة ما أورثنا التاريخ من حزازات بين المذاهب والأديان»[2].

– «نحن إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية، الينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة. إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا وإذكاء لمكارم الأخلاق»[3].

1. المصدر نفسه، ص 289.
2. المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 297.
3. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 312.

ثانياً، الارتداد عن قوقعة التراث الفكري إلى بداءة الرحم اللغوي في حركة تشبه الارتداد عن المصب الملوث إلى الينبوع النقي:

– «إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة»[1].

– «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب ولغة، قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات»[2].

– «كيف نبلغ مستوى الوعي عند أجدادنا؟... بالعودة إلى لغتنا، أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا. إن لغتنا لهي مستودع تراثنا. فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد»[3].

– «إن ما يجب علينا، والحالة هذه، أن نبدأ بعثنا القومي ببعث كلامنا، وأن نحذر على حرجنا المقدس هذا من الدخلاء على بيئتنا»[4].

ثالثاً، الارتداد عن الحضارة المكتسبة الكاذبة إلى البداوة الفطرية الأصيلة. فـ«البدوي حارس العروبة» كما يقول العنوان البليغ الدلالة لمقال كتبه داعية البعث الرحماني عام 1965 يعارض فيه «تحضير البدو»:

– «إن ابن البادية لا يمثل الأصالة فحسب، بل إنه العنصر الذي تقوم عليه ملاءمة الأمة العربية للمراحل التاريخية التالية... إن كل نهضة

1. المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 297.
2. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 297 – 298.
3. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 202.
4. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 257.

عربية أصيلة قامت على ساعد أهل البادية... أعتقد أن الخطأ كل الخطأ في الرأي القائل بتحضير البدو، ففي تحضير البدو إخضاع الأمة العربية للأراجيف التاريخية»[1].

النموذج القومي الإسلامي

إذا كان ممثل التيار القومي «العلماني» ينتهي على هذا النحو إلى دعوة العربي إلى أن يتجرد، كما لو أنه فقير هندي، من كل مكتسبات التطورات وإلى أن ينضو عنه جلد الفكر وجلد التراث وجلد التاريخ وجلد الحضارة ليعود إلى «الحدس الأول»، إلى النشأة البكر، إلى بداءة اللغة في الطور البطولي الجاهلي السابق للإسلام، فلنا أن نتوقع أن يدعونا ممثل التيار القومي العربي «الإسلامي» بدوره إلى عملية سلخ جلد مماثلة، ولكن وصولاً هذه المرة إلى الإسلام، لا الجاهلية، باعتباره هو البدء المطلق.

على أننا قبل أن نبدأ بتفكيك تصور ممثل التيار القومي العربي «الإسلامي» لسيرورة الانحطاط «العربي» و«الإسلامي» معاً بعامل من الجرثومة عينها التي سلط عليها ممثل التيار القومي العربي «العلماني» شعاع مجهره، يتعين علينا أن نشير إلى أن داعية «الإسلام العربي» الذي هو محمد عمارة كان قد اتخذ في طور أول من تطوره الفكري - طور شبه ماركسي - موقفاً من التراث يكرر إلى حد بعيد موقف «أنصار المادية التاريخية». وبالفعل، وفي المقالات التي كتبها في مطلع السبعينيات ونشرها في عام 1974 في كتاب واحد تحت عنوان **نظرة جديدة إلى التراث**، كان قد انطلق هو الآخر من مجادلة لينين مع الشعبويين الروس عام 1879

---

1. المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 236 - 237.

حول التراث، أيّه يُحفظ وأيّه يُجحد، ليتبنى بدوره نظرية تشطيرية في التراث بهدف توظيف جزئه «المتقدم» ضد جزئه «المتخلف» في المعركة الأيديولوجية الكبرى. فصحيح أن المطلوب هو «إحياء التراث»، ولكن فقط بمقدار ما يمكن اتخاذه «سلاحاً في معركة تقدمنا وانعتاقنا من قيود التخلف والاستبداد»[1]، وفقط بقدر ما سيتسنى لـ«جماهير هذه الأمة» ولـ«مثقفيها الذين ربطوا مصيرهم بقضية تقدمها وتحررها» أن «تجعل هذا التراث كتيبة من كتائب حربها ضد التخلف والجمود، وتياراً سارياً في ضمير هذه الأمة يربطها بأمجد صفحات تاريخها وحضارتها، يذكي فيها إحساس الأصالة والمجد، بقدر ما يدفع خطواتها على الطريق إلى الأمام»[2]. ولا يكفي أن يأتي إحياء التراث في خدمة قوى التقدم، بل إن السلطة التي ينبغي أن يوكل إليها أمر إحيائه يجب أن تكون هي «القوى التقدمية» حصراً: «ليس غيرنا نحن إذن، وليس غير القوى السياسية العربية التقدمية ودوائرها الفكرية وحركتها الثقافية من يستطيع النهوض بعبء التخطيط والتنفيذ لهذه المهمة الفكرية» المتمثلة بـ«إحياء الجوانب العلمية والمتقدمة والثورية من تراثنا»[3]. فاحتكار «القوى المتقدمة» لسلطة إحياء التراث هو الشرط كيلا «تتحول عملية إحياء التراث إلى إغراق عقل الأمة وفكرها في أشد صفحات ذلك التراث تخلفاً وظلاماً، وأكثرها بعداً عن العقلانية والعلمانية[4] والاستنارة والشك المثير للبحث

---

1. محمدة عمارة نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة، دمشق 1988، ص 44.
2. المصدر نفسه، ص 8.
3. المصدر نفسه، ص 37.
4. نعم، العلمانية! ففي ذلك الطور من التطور الفكري لصاحب «النظرة الجديدة» لم تكن هذه الكلمة قد أصبحت في نظره بعد رجيمة.

والاكتشاف الطموح»[1]، وهو الضمانة كيلا يُحيى من التراث إلا تلك «الصفحات التي انتصرت للمنهج العلمي في التفكير، وأعلت من شأن العقل، ومجدت الشورى وقيمها ونظمها، ضد الخرافة والجبرية والاستبداد»[2].

هل هذا معناه الحكم بالإعدام على سائر الجوانب غير «المتقدمة» وغير «الثورية» وغير «العقلانية» من التراث؟ صاحب **النظرة الجديدة** يجيب أن لا. ولكنه لا يخفف عقوبة الإعدام إلا ليستبدلها بـ«حبس مؤبد» في «غيتو» أهل الاختصاص: «إن حركة البعث والإحياء والنشر لهذا التراث يجب أن تتناول مختلف جوانبه... فقط يجب علينا أن نراعي أمرين هامين: أولهما أن نيسّر للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية من هذا التراث سبل الوصول إلى جمهور أوسع من المثقفين والقرّاء، لأنها تحتوي على الطاقات الخلاقة والمحرّكة التي نريد لها أن تعمل في دفع الأمة على طريق التقدم إلى الأمام... بينما لا يضيرنا أن تكون النصوص الأخرى، التي تمثل فكر المدارس المحافظة وأهل الجمود في التفكير، أن تكون هذه النصوص مقصورة على دوائر الباحثين والدارسين والراغبين الساعين إلى المقارنة واستكمال جوانب صورة الحياة الفكرية العربية في تلك القرون»[3].

والواقع أن صاحب «النظرة الجديدة»، بعد انتقاله من الطور القومي العربي «العلماني» وشبه الماركسي إلى الطور القومي العربي «الإسلامي»، لن يجري تعديلاً يذكر على نظرته التشطيرية للتراث. فهو سيظل مقتنعاً

1. محمد عمارة: **نظرة جديدة إلى التراث**، مصدر آنف الذكر، ص 41.
2. المصدر نفسه، ص 44.
3. المصدر نفسه، ص 23 – 24.

«بأن في آثار هذا التراث الكثير من النصوص الضارة، والمعوقة، التي لا ضرورة لإحيائها وبذل الجهد والمال والوقت في تقديمها إلى الناس، بينما هناك جوانب مفيدة هي، التي يجب إحياؤها وبعثها من جديد»⁴. بل إنه سيظل متمسكاً، إلى حد كبير، بالمعيار الذي يحدّد بموجبه ما هو «ضار» وما هو «مفيد» في التراث، وهو دوماً، وفي المقام الأول، معيار «العقلانية» و«الاستنارة». ولكن ما سيتغير عنده هو هوية القوى المنتجة «للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية» من التراث. فهذه الهوية، التي كانت من طبيعة «طبقية» بالأحرى في الطور الأول، ستمسي في الطور الثاني من طبيعة «قومية» خالصة تجاهد - مع ذلك - كيلا تسقط في «العرقية».

وبالفعل، إن ما يميّز الداعية «الإسلامي» إلى القومية العربية الذي هو محمد عمارة عن الداعية «العلماني» الذي كانه زكي الأرسوزي هو أن العروبة عنده عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل أن تكون عروبة حدس. ومع ذلك، فإن المخطط الذي يرسمه لدراما النهوض والسقوط، الصعود والانحدار، في التاريخ العربي الإسلامي يكاد يطابق بصورة شبه حرفية مخطط فيلسوف الرحمانية الذي يحمّل تبعة انحطاط العرب - والإسلام - لعِرق قاييني ملعون هو «الآخر» الحامل لجرثومة «العجمة» والناقل لعدواها. ولكن على حين أن «العجمة» عند الأرسوزي هي عجمة لسان، فإنها عند عمارة، وبالإضافة إلى ذلك، عجمة فكر وعجمة دين. فـ«المستعربون» عند فيلسوف الرحمانية، بفعل استعرابهم بالذات، جلبوا معهم لوثة الانحطاط. أما داعية «العروبة الحضارية» فهو لا يعادي

---

4. المصدر نفسه، ص 13.

«بأن في آثار هذا التراث الكثير من النصوص الضارة، والمعوقة، التي لا ضرورة لإحيائها وبذل الجهد والمال والوقت في تقديمها إلى الناس، بينما هناك جوانب مفيدة هي، التي يجب إحياؤها وبعثها من جديد»[4]. بل إنه سيظل متمسكاً، إلى حد كبير، بالمعيار الذي يحدّد بموجبه ما هو «ضار» وما هو «مفيد» في التراث، وهو دوماً، وفي المقام الأول، معيار «العقلانية» و«الاستنارة». ولكن ما سيتغير عنده هو هوية القوى المنتجة «للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية» من التراث. فهذه الهوية، التي كانت من طبيعة «طبقية» بالأحرى في الطور الأول، ستمسي في الطور الثاني من طبيعة «قومية» خالصة تجاهد - مع ذلك - كيلا تسقط في «العرقية».

وبالفعل، إن ما يميّز الداعية «الإسلامي» إلى القومية العربية الذي هو محمد عمارة عن الداعية «العلماني» الذي كانه زكي الأرسوزي هو أن العروبة عنده عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل أن تكون عروبة حدس. ومع ذلك، فإن المخطط الذي يرسمه لدراما النهوض والسقوط، الصعود والانحدار، في التاريخ العربي الإسلامي يكاد يطابق بصورة شبه حرفية مخطط فيلسوف الرحمانية الذي يحمّل تبعة انحطاط العرب - والإسلام - لعِرق قاييني ملعون هو «الآخر» الحامل لجرثومة «العجمة» والناقل لعدواها. ولكن على حين أن «العجمة» عند الأرسوزي هي عجمة لسان، فإنها عند عمارة، وبالإضافة إلى ذلك، عجمة فكر وعجمة دين. فـ«المستعربون» عند فيلسوف الرحمانية، بفعل استعرابهم بالذات، جلبوا معهم لوثة الانحطاط. أما داعية «العروبة الحضارية» فهو لا يعادي

4. المصدر نفسه، ص 13.

«الاستعراب»، بل يرى على العكس أن ما جلب لوثة الانحطاط هو الامتناع عنه، أي إصرار السلالات العرقية والقومية الأخرى، الفارسية والتركية في طور أول، والمملوكية والعثمانية في طور ثان، على بقائها في حالة عجمة، وعلى رفضها التعرب لساناً وفكراً وحتى ديناً. ولكن هذا الاختلاف الجزئي في تشخيص الداء، يستتبع تفارقاً كلياً في تعيين الدواء: فبدلاً من «الجاهلية العربية»، وحتى ضداً عليها، لا يطالب مؤلف **العرب والتحدي** - الذي لا تجمع بينه وبين مؤلف **نظرة جديدة إلى التراث** سوى صلة الناسخ بالمنسوخ - إلا ببعث «الإسلام العربي».

إننا لسنا هنا في معرض عقد مقارنة تفاضلية بين هذين المحللين لدراما الانحطاط في الحضارة العربية الإسلامية. ولكننا نستطيع، بغية الموازنة، أن نقول باقتضاب شديد إن ما يخسره داعية بعث الجاهلية العربية من حيث ضيق الأفق التاريخي لرؤيته يربحه من حيث رحابة المنطلق الفلسفي لنظرته. أما ما يبدو داعية بعث الإسلام العربي وكأنه يربحه من حيث وساعة حقل الرؤية، فإنه يخسره من حيث الضيق الأيديولوجي لعدسة منظاره. ولنرَ حالاً كيف يمكن، من خلال عجالة أيديولوجية أملاها كما يدل عنوانها - **العرب والتحدي** - أمرُ تضميد الجرح النرجسي، إرغام ثلاثة عشر قرناً من التاريخ العربي الإسلامي على الدخول في عنق زجاجة مخطط للتأويل الدلالي بالاعتماد على زوجين طباقيين من المفاهيم التفاضلية: القومية والعقلانية (أو العروبة والاستنارة) من جهة أولى، والشعوبية واللاعقلانية (أو العجمة والظلامية) من الجهة المقابلة.

فالدراما تبدأ، تماماً كما في القصة الأرسوزية، مع خروج العرب إلى العالم حاملين إليه رسالة الإسلام الذي، وإن يكن ديناً عربياً من حيث لغة الرسالة والرسول والشعب الناشر لها، فإنه «لم يكن ديناً لعنصر أو قوم أو

جنس أو شعب بعينه، كما هي حال الأديان من قبل[1]. فرسالته إلى الناس كافة، ورسوله (ص) مبعوث للبشر أجمعين»[2].

والحال أن العرب، في خروجهم لأداء الرسالة العالمية للإسلام، كان لا بد أولاً أن يحققوا وحدتهم القومية هم أنفسهم من خلال جمع «أشتات القبائل العربية» وصهرها، وكان لا بد ثانياً من أن يضعوا «على طريق الاندماج القومي» شعوب البلدان المفتوحة التي كانت إما عربية الأصول «كالعراق والشام» وإما «قريبة من العرب» و«لها بالسامية والساميين علاقات قديمة» مثل مصر. وفضلاً عن ذلك كان «عرب» الشام و«قبط» مصر يرزحون تحت «قهر الروم البيزنطيين، ومن ثم فلقد رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمنطقة من غزاة أجانب». ولكن «لم يكن الأمر كذلك في ما تم فتحه من البلاد شرقي العراق، وفارس منها على وجه التحديد. فالفرس والساسانيون لم يكونوا عرباً ولا ساميين... ولقد كان طبيعياً أن لا يتقبل الفرس فتح العرب لبلادهم كما تقبله الآخرون، وألا ينظروا إليه «كحركة تحرير»... بل على العكس من ذلك تماماً. فلقد رأوا فيه قهراً عربياً لأمة متميزة وعريقة، واحتلالاً أجنبياً من قوم هم أقل منهم تحضراً، وثأراً عربياً لاحتلال فارسي للأرض العربية قديم... ولهذا أجمع الفرس واجتمعوا - إلا قليلاً منهم - على رفض العروبة والتعرب، واتخذوا موقف العداء، ظاهراً أو مستتراً، من

---

1. في هذا الحكم تعميم يرده الواقع التاريخي: فلا شك في أن اليهودية مثلاً كانت ديناً قومياً، ولكن لا شك بالقدر نفسه في أن المسيحية كانت ديانة عالمية لا قومية. وما يميز الإسلام من هذه الناحية عن اليهودية أن رسالته عالمية، مثلما أن ما يميز رسالته العالمية عن رسالة المسيحية هو أن لها حاملاً قومياً. وهذا ما كان أشار إليه محمد عمارة نفسه بأنه «خصوصية عربية» لـ«عالمية الإسلام» في مداخلته عن «الإسلام والعروبة» في ندوة «العروبة والإسلام علاقة جدلية» التي عقدتها ندوة ناصر الفكرية.
2. محمد عمارة: **العرب والتحدي**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1980، ص 75.

الدولة العربية... فالمعتدلون منهم رحبوا بالإسلام، كدين، ورفضوا العروبة، قومية ودولة... والمتطرفون من بينهم رفضوهما معاً، إذ ربطوا بين العروبة والإسلام... وكانت «الشعوبية» سلاحهم وإطار تحركات فرقائهم أجمعين»[1]. وإذا كانت «الشعوبية» تعني «تحقير العرب والازدراء بكل ما هو عربي وتجريد العرب من أي فضل أو ميزة» على حد تعريف ابن منظور في لسان العرب والزمخشري في أساس البلاغة، فقد انقسمت هي نفسها إلى تيارين: تيار معتدل لم يجرد العرب من كل الميزات، بل جرّدهم من «الفضل» و«الامتياز» وقال بمساواة الفرس معهم «على أساس الإسلام»، رافضاً بذلك «الدخول الفرس في إطار التبعية للدولة العربية، ولتولي العرب زمام القيادة في المنطقة»[2]. أما «التيار الشعوبي الأكثر غلواً» فهو «الذي لم يقف أصحابه عند حد إنكار فضل العرب وامتيازهم، بل ذهبوا إلى تحقير العرب وتجريدهم من كل الفضائل، وهم في سبيل ذلك حقّروا، لا تاريخ العرب فقط، بل واقعهم وحاضرهم، الفكري منه والمادي: الجمل... والنخلة... والعصا... وكذلك أطعمة العرب وأزياءهم... إلخ... بينما يفضلون ويمدحون كل ما هو غير عربي، وبالذات ما كان فارسياً... ويعيدون ويبالغون في الحديث عن إذلال ملوك الفرس للعرب عبر التاريخ القديم، ويبعثون عقائد الفرس الدينية القديمة - الزرادشتية والمانوية والمجوسية - ويحاولون إدخالها في عقائد الإسلام، ويستخدمون الشك والمجون أسلحة يوهنون بهما التدين عند العرب المسلمين»[3].

---

1. المصدر نفسه، ص 53 - 54.
2. المصدر نفسه، ص 54.
3. المصدر نفسه، ص 55.

ولكن الفرس، برفضهم التعرب، قد وضعوا أنفسهم بأنفسهم في قطب التعارض المطلق مع «العقلانية». أولاً لأن حركة التوحيد العربي والاندماج القومي كانت هي التي تجسد فاعلية العقل في التاريخ، ولأن تيار التعريب الفكري «الذي تصدى لعصبية الشعوبية» كان «هو ذات التيار الذي أعلى من شأن العقل وانتصر له وجعله سيداً وحكماً»[1]. وثانياً لأن الدين الذي حمل العرب رسالته، والذي سعى الفرس الشعوبيون إلى التشكيك فيه، كان نموذجاً غير مسبوق «للدين المؤسس على العقل»، الدين الذي يعلي «سلطان العقل» و«يزهو، لا بنصوصه الشريفة ومأثوراته المقدسة فقط، وإنما بالعقلانية التي أصبحت، للمرة الأولى، درعاً للدين وقسمة تمتزج بعقائده وأصوله»[2].

وفضلاً عن **العقل الكلي** الذي كانت تمثله وتعمل في خدمته الدولة العربية الإسلامية، فقد كانت مسلّحة بعدد من **العقول الجزئية** التي تعمل في خدمتها هي. ومنها **العقل النظري** الذي كان يتمثل بعلماء الكلام الذين استخدموا «العقل في الانتصار للدين المؤسس على العقل»[3]، وعلى الأخص منهج المعتزلة الذين كانوا، بكل ما في الكلمة من معنى، «فرسان العقلانية العربية الإسلامية»[4]. ومنها أيضاً **العقل الاجتماعي** الذي كان يتمثل، بوجه خاص، بطبقة التجار، هذه الطبقة التي كانت لها أياد بيضاء في تطوير أهم قسمتين تميزت بهما الحضارة العربية الإسلامية، ألا هما «القومية والعقلانية»[5]. فوقوع الوطن العربي في النقطة المركزية من

1. المصدر نفسه، ص 72.
2. المصدر نفسه، ص 92 – 103 – 121.
3. المصدر نفسه، ص 103.
4. المصدر نفسه، ص 91 و119.
5. المصدر نفسه، ص 127.

طرق التجارة العالمية جعله يطور «منذ وقت موغل في التاريخ... طرقاً ومسالك صارت أشبه ما تكون بالروابط التي تربط أجزاء هذا الوطن. بل لقد غدت طرق التجارة شرايين تدفع عوامل الوحدة والتآلف بين مدن هذا الوطن وأقاليمه دفع الشرايين للدم الواحد في الجسد الواحد، فنمت فيه، أكثر من غيره وأسرع من غيره، العادات والتقاليد والقسمات التي تجمع وتوحد بين القاطنين فيه، الأمر الذي جعل تطوره نحو تبلور الشخصية القومية وظهور الفكر القومي أسرع من سواه»[1]. وهذا السبق «القومي» اقترن، بحكم قوة الأشياء، بسبق «عقلاني»، إذ «كان طبيعياً، بل حتمياً، أن تنمو مع حركة التجارة النشطة قوى اجتماعية تمارس التجارة وترتبط بطرقها ومدنها وبالأنشطة المساعدة في إنجازها... وبحكم التفاعل بين هذه القوى وبين أبناء الحضارات الأخرى، فلقد كانت قسمة العقلانية عندها أوضح منها عند سواها. وبحكم ارتباط ازدهار التجارة ونموّها بوحدة الوطن، التي تزيل الحواجز وترفع المكوس وتؤمّن الطرق وتيسر الخدمات، كان ارتباط هذه القوى الاجتماعية بكل ما يوحّد الشخصية القومية للمجتمع ويزيل من ساحته الفكر العنصري والإقليمي والضيق الأفق... شعوبياً كان أو عربياً جاهلياً»[2]. وليس هذا فحسب، بل حدث، في ظل الدولة العربية الإسلامية، تطابق فريد في نوعه بين العقل النظري والعقل العملي، إذ «كان التجار العرب هم، غالباً، علماء عرب[3]... ومن هنا فليس غريباً وليست مصادفة أن نجد جمهوراً كبيراً من أعلام المعتزلة وعلمائها تجاراً وأصحاب حرف

1. المصدر نفسه، ص 73.
2. الموضع نفسه.
3. كذا في النص. والصحيح هو النصب باعتبار «عرب» صفة لخبر كان «علماء»، وباعتبار «هم» ضمير فصل ولا عمل له.

وصناعات. ومن ثم أن نجدهم فرسان الفكر القومي العربي، والمنتصرين لمقام العقل في تراثنا»[1].

وبديهي أن هذا الربط الماهوي بين «القومية» و«العقلانية» وتخصيصهما قسمتين مميزتين للحضارة العربية الإسلامية وموقوفتين عليها وحدها يصيب عصفورين بحجر واحد: فمن جهة أولى تُسبغ على الحضارة العربية الإسلامية صفتان من أهم صفات الحداثة، مصدر الجرح النرجسي: القومية كمعيار للحداثة السياسية، والعقلانية كمعيار للحداثة الفلسفية. ومن الجهة الثانية تدان الحركة الشعوبية للفرس بأنها، في آن معاً، ما دون قومية وما دون عقلانية.

ولكن مثل هذا التأويل الذي يريد أن يتخذ من حقبة التاريخ تلك حلبة للصراع بين «التيار القومي – العقلاني» وبين «التيار الشعوبي - اللاعقلاني» لا يستقيم إلا مقابل خطيئتين ترتكبان بحق هذا التاريخ: الإسقاط والحذف.

أولاً **الإسقاط**، أي تأوُّل العصر السالف على صورة واقع عصرنا ومثاله. وبما أن عصرنا هو بالتحديد عصر الجرح النرجسي، وبما أن واقعه بالتالي مفارق أشد المفارقة لمثاله، فإن ما يزيد طين الإسقاط بلة أن نرى العصر السالف في مرآة نواقصنا وسلبياتنا وحاجتنا القهرية إلى التعويض النفسي، وأن نعزو إليه كل الكرامة التي نفتقدها في واقعنا، بل أن نتخذه مثالاً بديلاً لكل المثال الذي يعجز حاضرنا عن أن يطابقه، وبكلمة واحدة: أن نُؤمثل ماضينا بقدر ما يجرحنا بؤس حاضرنا. وما دامت أدهى نقيصتين وأمرّهما وأجرحهما للنفس هما التجزئة القومية والتأخر المؤوَّل على أنه نقص في عقلانية تنظيم مجتمعنا (أو مجتمعاتنا) بالمقارنة مع

---

1. المصدر نفسه، ص 74.

تقدم مجتمع «الآخر» المؤوَّل بدوره على أنه تقدم في العقلانية، فلنسقط إذاً على مجتمع الأسلاف كل ما نفتقده في مجتمعنا (أو مجتمعاتنا) من توحيد قومي وتنظيم عقلاني. وبذلك يكون كسبنا، ولو بالتوهم، مضاعفاً. من جهة أولى نوقف نزف الجرح النرجسي (بدون - والحق يقال - أن نلأمه): فماضي الذات لا يقل، والحال هذه، كرامةً عن حاضر الآخر، هذا إن لم يَفُقْهُ؛ ومن جهة ثانية يغدو المثال الذي تجد هذه الذات ذاتها مطالبة بالتمثل به مثالاً ذاتياً لا غيرياً، مثالاً موروثاً عن الأسلاف وليس مستعاراً من الأغيار الذين هم - فوق غيريّتهم - صانعو الجرح النرجسي.

ولكن - وهنا مأزق الإسقاط - ألا نكون بذلك قد عمقنا الجرح وزدنا شفتيه تباعداً وفغوراً؟ إذ هل نفعل، بالإسقاط، شيئاً آخر غير أن نخفف من عبء مديونيتنا للآخر بتحويل رصيدنا السالب إلى حساب أسلافنا؟ وإذ نقرأ تاريخ هؤلاء الأسلاف بمفردات مستعارة من قاموس الآخر، مثل «القومية» و«العقلانية»، ألا نكون بذلك قد غللنا أعناق الأسلاف بالدَين نفسه الذي نستشعره في أعناقنا ثقيلاً لا يطاق؟ بل ألا نكون، بإبرائنا الكاذب لذمتنا، قد حكمنا على أنفسنا بالعجز المزمن عن التسديد وبمراكمة ديوننا النفسية إلى حد يهدّد بتحويل ما قد تجوز تسميته بعقدة النقص الحضاري - التي قد تكون في محصلة الحساب عقدة إبداعية ومحرِّرة للطاقات كما أثبت ذلك تعامل الرواد النهضويين معها - إلى عصابٍ شالٍ لكل فعالية تاريخية؟

ولا يتسع المجال هنا، على أي حال، للدخول في أي نقاش تفصيلي. ولكن حسبنا أن نلاحظ أن مفهوم «القومية»، الذي يحدد إحدى القسمتين المميزتين لحضارة الأسلاف في تصور مؤلف «العرب

والتحدي»، لا وجود له في قاموس هؤلاء الأسلاف، وأنه ما نحت إلا في العصر الحديث[1] ليسمّي كشفاً من كشوفه أو مطلباً من مطالبه، وليشير إلى واقع تطابق حق الأمة وحق الدولة أو إلى واجب تطابقهما في حال انعدامه. والحال أن دولة الخلافة العربية الإسلامية، مثلها مثل كل «الإمبراطوريات» الحضارية الكبرى في التاريخ، كانت نموذجاً لدولة «عابرة للقوميات». ومن وجهة النظر هذه تحديداً تبدو القراءة الخلدونية لتاريخ دولة الخلافة العربية الإسلامية أكثر سداداً بما لا يقاس عندما أقامت هذه الدولة على عصبية عربية (خصوصية) بقدر ما أقامتها على شرعية إسلامية (كونية). ولكن مؤلف **العرب والتحدي** ما كان له، على ما يظهر، أن يأخذ بالمصطلح الخلدوني، لا لممارسته الشعورية أو اللاشعورية لمنهج الإسقاط فحسب، بل أيضاً لأن مفهوم العصبية «السلفي»، الذي يترجم عن «الخصوصية العربية» لدولة الخلافة الإسلامية أكثر بكثير مما يعبر عنها مفهوم القومية «الحديث»، يبدو وكأنه مشوب بشائبة اللاعقلانية ومناف لفظياً ودلالياً لثانية القسمتين المميزتين للحضارة العربية الإسلامية، وهذا على الأقل في نظر مؤلف **العرب والتحدي** الذي لا يتحدث عن العصبية إلا بالإحالة إلى الجاهلية، وكمقابل «لاعقلاني» للتعصب الشعوبي الذي يزّها لاعقلانية.

وإذا جئنا الآن إلى «العقلانية»، الحديثة الاشتقاق هي الأخرى في القاموس العربي، والمطبّقة بالإسقاط في **العرب والتحدي** على تاريخ

---

1. الحقيقة أنه كان نحتاً متلبكاً. فقد كان الأصحّ النسبة إلى «الأمة» فيقال «الأمية». ولكن الدلالة المتداولة لهذه اللفظة جعلت الناحت يعدل عنها إلى «القومية» اشتقاقاً من «القوم»، وهذا ما أحدث بدوره تلبكاً كبيراً للفكر القومي العربي الذي لم يفلح إلى اليوم في التخلص من الآثار السلبية لهذه الازدواجية التي حتّمت اشتقاق مفهوم «القومية» – وهو من المفاهيم الأساسية للحداثة – من معناه لا من لفظه.

الحضارة العربية الإسلامية، وجدناها تعني بدورها شيئاً ما كان ممكناً، ضمن المعقولية الذاتية لتلك الحضارة[1]، أن تأخذ به، بله أن تتشح به باعتباره قسمتها الأبرز – إلى جانب القومية – من سائر قسماتها. فالعقلانية لا تعني سوى شيء واحد، وهو أن سلطة العقل لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة سواه[2]. والحال أن السلطة التي لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة أخرى في الحضارة العربية الإسلامية هي الوحي المتنزل في كتاب. وصحيح أن الحضارة العربية الإسلامية – وهذا من ميزاتها – وظفت العقل توظيفاً كبيراً في خدمة الوحي وكتاب الوحي فهماً وإفهاماً، ولكن هذا ما كان ليحوّلها – وما كانت لتبيح ذلك لنفسها أصلاً – عن دين الوحي إلى دين العقل. وحتى عند «فرسان العقلانية العربية الإسلامية» الذين هم علماء الكلام إجمالاً، والمعتزلة خصوصاً، ما كان «نور العقل» يقبل انفصالاً عن «نور النقل». فعلى ضوء النقل يزداد العقل إبصاراً، وعلى ضوء العقل يزداد النقل إشعاعاً. وكما كان الغزالي يقول: «العقل مع الشرع نور على نور». أما إشكالية العقل المستقل استقلالاً تاماً عن النقل، والناقد له – أو الناقض له عند الضرورة – فهي إشكالية خاصة، إجمالاً، بعصر الأنوار. والفارق بين العقلانية الموروثة عن عصر الأنوار وبين النزعة العقلية الموروثة عن أهل الكلام والحكمة في الحضارة العربية الإسلامية كبير: فالوحي في عقلانية الأنوار هو محض موضوع للمعرفة، أما في الحضارة العربية الإسلامية فإنه يظل، حتى لدى أشد أنصار النزعة العقلية تطرفاً، مصدر المعرفة بقدر ما هو

---

1. واجب التفريق هنا بين العقلانية Rationalisme والمعقولية Rationalité.
2. على الأقل حسب تعريف فرويد في كتابه عن تواتر ظاهرة الدين في تاريخ الإنسان: مستقبل وهم.

موضوعها. ومن منظور إشكالية النقل والعقل تحديداً تبدو لنا أكثر اتزاناً بكثير ملاحظة مؤلف **العرب والتحدي** حينما يقول في تمهيد كتابه، وقبل أن يغلو غلوه الإسقاطي في سحب صفة العقلانية الأنوارية على الحضارة العربية الإسلامية: «إن الموقف المتوازن، الذي يوازن بين القطبين... هو طابع حضارتنا المميز حيال العقل والنقل... فالذين وقفوا عند ظاهر النصوص، دون إعطاء العقل مجالاً بالتأويل، هم قلة في الحضارة والتراث... والذين رفضوا النقل كلية لا نلحظ مكاناً لهم في حضارتنا، وإن وجد لهم أثر فهو، ولا شك، أثر يوناني، لا عربي... على حين نجد التيار الغالب والطابع المميز في هذه الحضارة هو ذلك الذي وازن ما بين «العقل» و«النقل»، و«الحكمة» و«الشريعة» على نحو جيد وجديد»[1].

ثانياً الحذف، وهذه نقطة تقطع ما يمكن أن نكون قد انسقنا وراءه من استطراد وتعيدنا إلى لب موضوعنا. فالحذف هو رفيق درب دائم لكل رؤية أيديولوجية للتاريخ. فكل ما يستعصي على الإدخال من عنق زجاجة المخطط التأويلي الأيديولوجي يجري بتره. وكل نتوء أو نشوز تتم تسويته بإلغائه. وعلى هذا النحو يغيب غياباً تاماً عن المخطط «القومي – العقلاني» لمسار الحضارة العربية الإسلامية جناحها المغربي – الأندلسي كما يغيب عنها جناحها الآسيوي شرقي العراق وصولاً إلى سمرقند. وقد يكون العذر الضمني لتغييب الجناح الآسيوي هو توقف مدّ التعريب وانحساره، وبالتالي خروج ذلك الجناح برمته من دائرة «العقلانية» في نظر مؤلف **العرب والتحدي**[2]. ولكن بالمقابل لا

---

1. **العرب والتحدي**، ص 15. والشاهد كان يمكن أن يكون مقبولاً بتمامه وحرفه لولا أنه يعطي التوازن بحد ذاته قيمة تفاضلية، ولولا أنه يصدر في موقفه وحكمه عن رغبة مسبقة في المثلنة، لا عن تحليل وتركيب معرفيين.
2. علماً بأن الجناح الآسيوي أمدّ التراث العربي الإسلامي، ولا سيما الفكري، بأهم

نجد أي عذر لتغييب الجناح الأفريقي والأندلسي غير استعصائه على الاستيعاب «للتيار القومي – العقلاني» كما يتأوله مؤدلج التاريخ العربي الإسلامي الذي هو مؤلف العرب والتحدي. وفي ما يتعلق بالجناح الأندلسي تحديداً، فإن تعليل استبعاده من المخطط التأويلي يبدو سهلاً. فإن يكن تيار التوحيد القومي في المشرق قد تماهى كل ذلك التماهي العضوي مع التيار العقلاني، أفلا يكون الجناح الأندلسي قد أخرج نفسه من دائرة «القومية والعقلانية» عندما بنى تجربته التاريخية، من البداية تقريباً، على الانفصال القومي، لا على الاتحاد القومي؟ وبالمقابل، إن قدراً أكبر من التعقيد يشوب «النتوء» الأفريقي ومقتضيات تسويته. فلقد كنا رأينا أن ما أتاح للتيار القومي وللتيار العقلاني أن يتلاقيا في الشام ومصر هو أن أهالي هذين الإقليمين من «العرب» و«القبط» كانوا يرزحون «تحت قهر الروم البيزنطيين»، و«من ثم فلقد رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمنطقة من غزاة أجانب». والمعارك التي دارت في بقاع هذين الإقليمين لم تدر بين أهاليهما وبين الفاتحين العرب المسلمين، بل دارت بين هؤلاء الأخيرين وبين الجيوش البيزنطية المحتلة. بل أكثر من ذلك: «فعندما جاءت الفتوحات العربية لتمتد بحدود الدولة إلى حيث يتحرر العرب الذين أخضعهم سلطان الفرس والروم، وقف العرب في

آثاره، وعلماً أيضاً بأن اللغة العربية ظلت لغة «العلم» في ذلك الجناح حتى استيلاء المغول على بغداد في عام 1258م (لا ننس أن ابن منظور «الأعجمي»، المتوفى سنة 1311م، أي بعد نصف قرن من سقوط بغداد وإلغاء الخلافة العباسية، وضع لسان العرب، أكبر معاجم اللغة العربية، دفاعاً عن هذه اللغة بالذات وصوناً لها من الضياع). بل حتى بعد أن افترق الإسلام «الفارسي» عن الإسلام «العربي» بصورة نهائية، ظل كبار الفلاسفة الإيرانيين الشيعة من أمثال العلامة الحلي (المتوفى سنة 1326م) وسيد حيدر آملي (المتوفى سنة 1385م) وصدر الدين (الملا صدرا) الشيرازي (المتوفى سنة 1640م)، يكتبون آثارهم، أو جلها، بالعربية.

العراق والشام، وكذلك المصريون – ذوو الأصول السامية – مع العرب المسلمين، رغم خلافهم الديني مع الفاتحين، واتفاقهم في الدين مع الفرس والروم. فأسهم الجميع – جميع العرب – في بناء الدولة العربية التي ظل الإسلام والمسلمون فيها أقلية عددية لنحو قرنين من الزمان.. فكانت إنجازاً قومياً عربياً، ولم تكن دولة دينية»[1]. ولكن ما يصدق من هذا المخطط «القومي – العقلاني» على «قبط» مصر لا يبدو أنه يصدق على «بربر» الشمال الأفريقي: أولاً لأن من تصدى بالقتال لجيوش الفاتحين العرب المسلمين هم قبائل هؤلاء «البربر» أنفسهم وليس أي جيش محتل أجنبي، وثانياً لأن هؤلاء «البربر» ظلوا مجبرين في عهد بني أمية على دفع الجزية على الرغم من اعتناقهم الإسلام[2]، وثالثاً لأن إسلام

---

1. محمد عمارة: «الإسلام والعروبة، نظرة على التراث الديني والحضاري القديم» في **العروبة والإسلام: علاقة جدلية**، ندوة ناصر الفكرية الرابعة، بلا ناشر ولا مكان نشر ولا تاريخ نشر، ص 32.
2. تبدو هذه الواقعة – التي يشير إليها مؤلف **العرب والتحدي** عرضاً – محرجة لمخطط «القومي – العقلاني»، فنراه متردداً بين انتقادها باعتبارها مخالفة لشرع الإسلام الكوني وبين الإشادة بها باعتبارها مظهراً لـ«روح التسامح الإسلامي». يقول: «إن الإسلام لا يعرف الحرب الدينية التي تكره الآخرين على التمذهب بشريعته، وكذلك فإن دولة التي صنعت أكبر الفتوح العسكرية وأسرعها، والتي أسست أكبر الإمبراطوريات في القرن الأول من عمرها، قد ضمت واحتضنت كل الذين تدينوا بديانات السماء!... وفي البداية كانت هذه الحرية مقررة لليهود والنصارى والصابئة، ولكن الاعتبارات السياسية سرعان ما استفادت من روح التسامح الإسلامي، فاتسعت بنطاق هذه الحرية كي تشمل المجوس بفرقهم ومذاهبهم، عندما اعتبروهم أهل كتاب قديم ضيعوه... وفي عهد بني أمية حرص الكثير من الخلفاء والولاة وجباة الضرائب على جمع الأموال أكثر من حرصهم على نشر الإسلام، بل لقد ظلوا يجمعون الجزية ممن دخل في الإسلام. فرأوا في أخذ الجزية من وثنيي بلاد ما وراء النهر، وبربر الشمال الأفريقي، وأصحاب الديانة الوضعية، غير السماوية، في السند، أمراً أفضل من سواه، فعاملوهم معاملة أهل الكتاب. وهكذا أقرت الدولة بحرية جميع هؤلاء الرعايا، المتدينين بكل ديانات الدنيا ومذاهبها، وأمنتهم على «مللهم وشرائعهم» كما أمنتهم على «أنفسهم وأموالهم» في نظير ضريبة زهيدة هي الجزية» (**العرب والتحدي**، ص 81).

هؤلاء «البربر» لم يتواقت مع تعربهم، بل تأخر هذا عن ذاك قروناً أربعة على الأقل، ولم يجئ نتيجة للفتح العربي الإسلامي، بل لغزوة الأعراب من بني هلال وبني سليم في عام 1050م، تلك الغزوة التي يضرب بها ابن خلدون المثل في كونها غزوة مناوئة للعمران مخرِّبة له[1]. وبما أن شيئاً من هذا كله لا يدخل في مخطط «القومية» أو «العقلانية»، فليس المخطَّط بحد ذاته هو الذي يُعدَّل أو يُصحَّح، بل إن الحقيقة التاريخية هي التي تحذف، وتحذف معها حتى الحقيقة الجغرافية، إذ تبدو الحدود «القومية» و«العقلانية» لدولة الخلافة العربية الإسلامية قد توقفت غرباً عند «شرقي مصر» مثلما توقفت شرقاً عند «شرقي العراق».

ويتواصل، بعد الحذف الجغرافي، الخلط والإلغاء التاريخيان. فبما أن حدَّي المعادلة، القومية = العقلانية، متطابقان وقابلان للإبدال واحدهما محل الآخر، فإن كل تقدم في «القومية» سيجري تأوُّله على أنه تقدم في «العقلانية»، وكل تقدم في «العقلانية» سيجري تأوله على أنه تقدم في «القومية»، ولو – في الحالين كلتيهما – على حساب أكثر الحقائق التاريخية بداهة. فنظراً إلى أن اجتهادات المعتزلة – «فرسان العقلانية العربية الإسلامية» – أضحت في عهد المأمون والمعتصم والواثق بمثابة أيديولوجيا رسمية للطبقة الحاكمة، فإنه سيقال لنا إنه في عهد هؤلاء

---

1. يقول ابن خلدون في «مقدمته»: «وأفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها (خراب العمران) وعادت بسائطه خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء، وشواهد القرى والمدر، والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين» (المقدمة، الفصل السادس والعشرون من الفصل الثاني). ويعود في تاريخه فيقول مشيراً إلى الواقعة نفسها: «... فدخلوا البلد واستباحوه، واكتسحوا المكاسب، وخربوا المباني، وعاثوا في محاسنها، وطمسوا من الحسن والرونق معالمها» (كتاب العبر).

الخلفاء الثلاثة تحديداً «بلغ التيار القومي – العقلاني مرحلة امتلاك قمة جهاز الدولة»[1]. وهذا على الرغم من أن أول هؤلاء الثلاثة كان من أم فارسية، وقد استند إلى الفرس في صراعه مع أخيه الأمين، وكافأهم على انتصارهم له باستيزاره وزيره منهم، وبزواجه على ابنته بوران في حفل عظيم «لم يعهد له مثيل في عصر من العصور»[2]. وهذا أيضاً على الرغم من أن ثالث أولئك الخلفاء الثلاثة ارتكب كما سنرى، وعلى حد تعبير مؤلف «العرب والتحدي» نفسه، «أعظم أخطاء الدولة في عصره» عندما راح – وهو التركي الأم – يجيّش المماليك الأتراك في جيشه. وحتى تبقى قسمة «القومية» مطابقة لقسمة «العقلانية»، فإنه سيجري تعميد المعتزلة أنفسهم «عرباً» ودعاة «للانصهار القومي العربي» ومنظرين مبكرين للقومية العربية – وهذا على الرغم من أن أعلامهم كلهم، أو معظمهم، كانوا – باعتراف مؤلف **العرب والتحدي** نفسه – من «الموالي»[3].

---

1. **العرب والتحدي**، ص 124.
2. فيليب حتي: **العرب تاريخ موجز**، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت 1980: «قيل ولما جلس العروسان وقد بسط لهما فرش كان الحصير منها منسوجاً بالذهب ومكللاً بالدر والياقوت في كل واحدة مئتا رطل فانقلبت بنورها الظلمة ضياء. وانتهى أمر ذلك الفرح العظيم بأن نثر على الهاشميين والقواد والكتاب والوجوه بنادق مسك فيها رقاع بأسماء ضياع وأسماء جوارٍ وغير ذلك، فكانت البندقة إذا وقعت في يد رجل فتحها وقرأ ما فيها ومضى ليتسلّم مضمونها، سواء أكانت ضيعة أم فرساً أم جارية أم مملوكاً» (ص 117 – 118).
3. «اثنان من أبرز قادة المعتزلة ومؤسسي مدرستها وتنظيمها: واصل بن عطاء وغيلان الدمشقي... كانا من الموالي، وعدد كبير من طلائع المعتزلة وقادتها وأئمتها كانوا من الموالي» (**العرب والتحدي**، ص 62). وإذا كان مؤلف **العرب والتحدي** يعدد تسعة من هؤلاء «الموالي»، فإنه في كتابه عن **تيارات الفكر الإسلامي** يعدد منهم ثلاثة وعشرين مع توكيده على أن هؤلاء «الموالي كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضاري، والانصهار القومي العربي، وقدموا مع إخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكير الصياغة القومية للعروبة بمضمونها المستنير» (**تيارات الفكر الإسلامي**، دار المستقبل العربي، القاهرة 1983، ص 62). وإذا كان الحديث عن «عروبة الموالي» لا يخلو من

ولكن كما وصلت «العقلانية» إلى أعلى ذراها مع وصول التيار القومي إلى «قمة جهاز الدولة»، كذلك فإن مسيرة انحلال القسمة العقلانية للحضارة العربية الإسلامية ستواكب، «حذو النعل للنعل» على حد التعبير التراثي، مسيرة انحلال قسمتها القومية، ولكن هذه المرة في تسارع في معدل السقوط يضاعفه اشتداد الميل في زاوية الانحراف.

وكل ذلك من جراء «الغلطة» التي اقترفها ثامن خلفاء بني العباس:

«لقد كوّن المعتصم، ضمن الجيش الذي أنشأه، فرقة «الجند المغاربة» من موالي حوف مصر وحوف اليمن وحوف قيس، وفرقة «الفراغنة» من أهل فرغانة، وفرقة «الأشروسية» من أهل أشروسنة. ولكنه سعى فارتكب أعظم أخطاء الدولة في عصره عندما أخذ يكثر من شراء المماليك الأتراك، ويقيم لهم المعسكرات، ويجعلهم القوى الكبرى والرئيسية في جيش الدولة، حتى لقد أقام لهم مدينة كاملة وجديدة هي سامراء[1]. لقد ظن المعتصم أنه، باتخاذه الجند الغريب، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً، والتي لا أمل لها في السلطة ولا مصلحة في الصراعات الناشبة من حولها، وأنه سيقيم بذلك القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالي وغيرهما من **العناصر والأجناس المتصارعة المتنافسة**[2]. ولكن

صعوبة، فإن مؤلفنا يحاول تذليلها بتوكيده أن عروبتهم تلك كانت «عروبة حضارية» لا تقوم على معيار الجنس والعرق. ولكن هنا أيضاً نجدنا أمام مفهوم إسقاطي من العصر الحديث للقومية على عصر كانت فيه «العروبة» تقاس بمعيار أشد ضيقاً حتى من الجنس والعرق، هو معيار النسب.

1. حتى نفهم المعيّنات التاريخية لـ«غلطة» المعتصم، ينبغي أن نذكر أنه ما أكثر من «شراء المماليك الأتراك» إلا ليوازن بهم رجحان كفة الفرس في قيادات جيشه.

2. التسويد منا لنتساءل: ما الذي ينبغي استنتاجه بالإحالة إلى هذه «العناصر والأجناس المتصارعة المتنافسة»؟ أنحن إزاء دولة «توحيد قومي» و«انصهار قومي» كما يفترض صاحب المخطط «القومي – العقلاني» أم إزاء دولة «تعدد قومي» عابرة للاثنيات والأجناس كما يؤكد الواقع التاريخي للدولة العباسية التي لا تفترق أصلاً عن الدولة

تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه. فالمدينة التي بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت منذ (221 هـ - 836م) إلى عاصمة للدولة انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت بغداد تابعة لها!... وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولّون من أطاع ويعزلون من عصى، بل يسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك... وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي: جند وجيش، كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية، وبسبب من غربتها عن العروبة وتخلف قادتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلي والفلسفي، كانت أميل إلى «العامة» وأمعن في عدائها للفكر الفلسفي والآراء المستنيرة والتيار العقلاني[1]. وهكذا تحولت الأداة التي أرادها المعتصم حصناً للحضارة العقلانية ضد «العامة»، تحولت إلى حصن للفكر المتخلف انطلقت منه «العامة» وفقهاؤها ليصيبوا ذلك المدّ الحضاري العقلاني بالتوقف، فالجمود، فالتراجع، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ - 847 - 861م) على السلطة بعد موت الخليفة الواثق!»[2].

وعلى الرغم من أن أولئك «المماليك الأتراك» الذين استجلبهم

الأموية إلا بكونها ألغت - أو كادت - «الخصوصية العربية» وركيزتها «العصبية العربية»؟

1. هنا أيضاً لا نستطيع السكوت عن التناقض المنطقي في الخطاب «القومي - العقلاني» الذي نحن بصدد تحليله. فقبل قليل صوّر لنا الفرس الشعوبيون على أنهم فرسان اللاعقلانية بالنظر إلى عقدة «التفوق الحضاري» لديهم. وها هم المماليك الأتراك ينتصبون بدورهم جنوداً للاعقلانية بالنظر إلى بعدهم عن «الاهتمامات الحضارية». وهكذا تتأدى مقدمتان متعاكستان تماماً، ومن الجهة نفسها كما يقول المناطقة: وجود الاهتمامات الحضارية في الحالة الأولى وانعدامها في الحالة الثانية، إلى نتيجة واحدة ومتطابقة هي: اللاعقلانية!

2. العرب والتحدي، ص 129 - 130.

المعتصم ما كانت لهم أي اهتمامات بعلم الكلام، لا بحكم أميتهم فحسب، بل أيضاً وأصلاً بحكم جهلهم بالعربية، وعلى الرغم من أنهم كانوا آنئذ أسرى التكنات ومجرد «جند» بالمعنى التقني، وليس لهم في الحياة العامة من قريب أو بعيد الدور الذي كان للفرس مثلاً، فإنهم هم الذين يُحمَّلون منذ أواسط القرن الثالث للهجرة لا مسؤولية محنة المعتزلة على يد المتوكل فحسب، بل مسؤولية محنة العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية بإطلاق: «ففي ظل دولة العسكر الأتراك، الغريبة عن روح القومية العربية، انتكس الطابع العقلاني مع انتكاسة الوجه الثاني للعملة، وهو الطابع القومي، فبدأت بذلك مرحلة التوقف، فالجمود، فالتراجع للحضارة العربية الإسلامية»[1].

ولا يتردد صاحب المخطط «القومي العربي – العقلاني» في رفع هذه «الحقيقة»، التي تضع العروبة والعقلانية في جانب والعجمة واللاعقلانية في الجانب المقابل، إلى مرتبة القانون التاريخي: «لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب التيار القومي العربي – العقلاني في عصر المتوكل، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربي – الجند الترك المماليك – على منصب الخليفة وجهاز دولته، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التي امتازت بها حضارتها. وتصاعد هذا الاضطهاد بتصاعد نفوذ هذا العنصر اللاعربي في جهاز الدولة وقيادتها. ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقترناً بعلو شأن نفوذ الشعوبية والشعوبيين في بغداد قبل نكبة البرامكة (188 هـ – 803م). فهو إذن قانون: عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية – بمضمونها المستنير – يكون التوجيه لمن يمثلون فكرها القومي ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصيلة،

1. المصدر نفسه، ص 139.

وعندما يصبح الأمر بيد الغرباء، حضارياً وقومياً، يتراجع أصحاب التيار القومي عن مراكز التوجيه، وتتملق السلطة جماهير العامة بتسويد (كذا! والمقصود تسييد) الفكر المحافظ المعادي للعقل، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أدلة وبراهين... نعم، إنه قانون!!»[1].

ويجري تعزيز هذا القانون الرئيسي بقانون فرعي: فانفصال السلطة، نتيجة استيلاء العناصر الغريبة عليها، عن العقل يعززه ويفاقم من عواقبه انفصال أداة هذه السلطة، التي هي القوة، عن العقل: «فالعرب قد نجحوا في التحرر من البيزنطيين، بل وفي تهديد أوربا في مواطنها عندما امتلكوا السيف والقلم، ودان لهم العقل والقوة، ووظفت القوة طاقاتها في خدمة العقل. فلما اعتمد العباسيون على القوة غير العربية، وتكوّن الجيش من المماليك، زال الانسجام بين العقل والقوة، فتحولت القوة الضاربة – وهي غير قومية – إلى قيد على العقل العربي، فكانت السلطة العسكرية المحافظة فكرياً والمستبدة سياسياً، والتي أصابت المد الحضاري وعصره الذهبي بانتكاسة لم يتخلص العرب من آثارها حتى الآن»[2].

---

1. محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**، مصدر آنف الذكر، ص 86. ولنلاحظ هنا أن تكرار الإشارة إلى «العامة» و«الفكر المحافظ المعادي للعقل» في هذا الشاهد، وإلى «العامة وفقهائها» و«الفكر المتخلف» في الشاهد الذي قبله، إنما يستهدف التيار السلفي الذي كان يتزعمه يومذاك أحمد بن حنبل. ولو كان يجوز لنا أن نأخذ بالتصور العرقي للتاريخ لكان ينبغي أن نلاحظ أن غالبية فقهاء «العامة»، وعلى رأسهم ابن حنبل نفسه، كانوا من «العناصر العربية»، وكان هواهم – فوق ذلك – قرشياً.
2. **العرب والتحدي**، ص 145. وسنلاحظ هنا أنه إذا «كان العرب قد نجحوا في التحرر من البيزنطيين، بل وفي تهديد أوروبا عندما امتلكوا... العقل والقوة»، فإن الأتراك العثمانيين، الذين ما امتلكوا سوى القوة دون العقل، على نحو ما سيقدح بهم مؤلف **العرب والتحدي** في شاهد تال، قد استطاعوا مع ذلك، ورغم «اللاعقلانية» التي يحسدونها في التاريخ، لا أن يتحرروا من البيزنطيين فحسب، بل أن يستأصلوهم من

ولا عجب تحت تأثير المفعول المزدوج لهذين القانونين، ودوماً منذ محنة المعتزلة في أواسط القرن الثالث للهجرة، أن يؤول وضع الحضارة العربية الإسلامية إلى «التوقف فالجمود فالتراجع» في مسيرة انحطاطية لا رادّ لها، تلاشت فيها القسمتان المميزتان لهويتها: القومية والعقلانية:

«بسبب من غربة السلطة العسكرية المملوكية، حضارياً، عن الأمة العربية، تحول «التوقف» و«الجمود» الذي أصاب الحضارة العربية الإسلامية منذ تسلطهم في العصر العباسي الثاني، ولتطاول القرون... تحول هذا «التوقف» و«الجمود» إلى «تراجع» و«انحطاط».

«فبعد الخلق والإبداع والإضافات التي تميزت بها وشهدتها مختلف جبهات الفكر وفروع العلم والمعرفة، والتي مثلت وجسدت العصر الذهبي لحضارتنا، وقف الجهد عند الجمع والتصنيف والتدوين والإعداد والتهذيب والتنقيح... وتميز العصر بالحفظ والتقديس للتراث، والتراث غير العقلاني بالذات... وما كان لهذه «الدول» العسكرية، الغريبة حضارياً عن روح الأمة وفكرها القومي والعقلاني، إلا أن تصل بالتوقف والجمود الحضاري إلى طور الانحطاط، ففاقد الشيء لا يعطيه، والإنسان عدو ما يجهل، وتلك هي النهاية إذا ما حدث وقاد الأعمى البصير»[1]

وحتى عندما أحرز صلاح الدين والظاهر بيبرس انتصاراتهما العسكرية المشهود لها على الصليبيين والمغول، فإن قانون انحطاط الأمة بحكم غربتها عن هويتها القومية وعقلانيتها لم يتغير، إن لم نقل إنه تسارع، بحكم عجمة ذينك القائدين وغربتهما الحضارية:

شأفتهم وأن يفتحوا عاصمتهم التي ما استطاع العرب فتحها، ولا أن يهددوا أوروبا فحسب، بل أن يحتلوا جناحها الشرقي الجنوبي بأسره.

1. العرب والتحدي، ص 156 – 157.

«فالفرسان الذين حققوا، على الجبهة العسكرية، أعظم الانتصارات قد صنعوا - لغربتهم الحضارية عن الأمة ولتعدّيهم نطاق «السيف والقوة» إلى حيث جعلوا من أنفسهم «القلم والعقل» - صنعوا أكبر قدر من الجمود والمحافظة والتخلف على الجبهة الحضارية وفي الواقع الفكري للأمة العربية.

«ولم يكن العثمانيون بأحسن حالاً في هذا الميدان، بل لقد افتقدوا بعض ميزات الأيوبيين والمماليك، إذ بينما تعرب الأخيرون، أو حاولوا، احتفظ العثمانيون بعجمتهم، بل وحاولوا تتريك العرب، وزادوا في محنة القسمات القومية للأمة العربية»[1].

إن المجال لا يتسع هنا للدخول في أي نقاش حول الحقبة العثمانية التي لا تحتاج من قلم مؤلف **العرب والتحدي** إلى أكثر من أربعة أسطر ليرمي بها برمتها في سديم «اللاعقلانية»[2]. ولكن المدهش في النص أنه

---

1. المصدر نفسه، ص ١٥٩.
2. لا يحتاج مؤلفنا إلى أكثر من شاهد واحد يتيم ليثبت أن «الدولة العثمانية، مؤسسات وشيوخاً وسلاطين، كانت تشجع الفكر المؤسس على الخرافة، وتنفر من الفلسفة، وتعادي أدواتها في البحث، وهو العقل» (ص ٢٤١). وهذا الشاهد يتمثل في أنه عندما صنف «الكاتب التركي حاجي خليفة (١٠١٧ - ١٠٦٧ هـ / ١٦٠٩ - ١٦٥٧م) موسوعته **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** التي أحصى فيها العلوم والفنون والكتب التي وضعت فيها» أفرد لكتاب الإمام الغزالي **تهافت الفلاسفة** الذي انتصر فيه «للفكر المؤسس على الخرافة» عرضاً «استغرق مئة واثنين وثلاثين سطراً»، بينما لم يفرد لرد ابن رشد عليه في **تهافت التهافت** الذي انتصر فيه «للفلسفة والعقل والعقلانية» سوى «ستة أسطر فقط لا غير!»، وليس كمادة مستقلة، بل فقط في معرض «التذييل والتعقيب على حديثه عن كتاب الغزالي» (ص ٢٤٢). ولكن إذا كان امتناع أحد المصنفين العثمانيين عن الإشارة إلى كتاب ابن رشد ينهض وحده دليلاً كافياً على «لاعقلانية» العثمانيين، فماذا لو جاء مؤرخ قومي تركي معاصر وشاء أن يرمي الحضارة العربية بمثل ما يرمي به مؤلف **العرب والتحدي** الحضارة العثمانية مستشهداً - هذه المرة - بإحراق الفقهاء «العرب» لكتب ابن رشد وتحريم تدريسها؟

ينقلنا على نحو فجائي من أواسط القرن الثالث الهجري (محنة المعتزلة) إلى أواسط القرن السادس (دحر الصليبيين) وأواسط القرن السابع (دحر المغول). فأين اختفت القرون الثلاثة أو الأربعة الممتدة من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن السادس أو السابع؟ إنها مستبعدة، بكل بساطة من تاريخ «العقل والعقلانية»، ومسقطة في سلة «التراث اللاعقلاني»، ومصنفة تحت عناوين «التوقف» و«الجمود» و«التراجع» و«الانحطاط»، لا لشيء إلا «بسبب من غربة السلطة العسكرية المملوكية حضارياً عن الأمة العربية».

قد يقول قائل هنا: ولكن أليس من السذاجة ربط الفكر بالسياسة هذا الربط الاستتباعي؟ أفلا تقدم فلسفة التاريخ والحضارة شواهد كافية على أن الانحطاط السياسي لا يستتبع بالضرورة انحطاطاً فكرياً؟ وإذا كانت دولة الخلافة في ظل «السلطة العسكرية المملوكية» قد تجزأت وتناثرت ما بين حمدانيين وفاطميين وأمويين وأغلبيين وطولونيين وإخشيديين وبويهيين وغزنويين وسلجوقيين، فهل من الضروري أن تستتبع التجزئة السياسية انحطاطاً حضارياً، أم أن خسران السلطة لطابعها المركزي قد يتأدى على العكس إلى ازدهار في الحضارة وتعدد في مراكزها؟ وحتى تعدد السلالات العرقية و«القومية» وتنافسها على السلطة، أمن الضروري أن يكون قرينة على استقالة العقل من التاريخ، أم أنه قد يؤدي على العكس إلى تعقيل للعصبيات الاثنية وإلى نمو في العقلانية العامة وإلى إتاحة فسحة أوسع لاشتغال العقل من جراء ما يستتبعه الصراع على السلطة من نزع جزئي للطابع المقدس عنها؟

مهما يكن من أمر، ومع إقرارنا بعدم حيازة الأهلية العلمية اللازمة والكافية للدخول في سجال حول فلسفة التاريخ والحضارة، فإن ما

نستطيع أن نقوله بثقة تامة، من منظور الموضوع الذي نحدّ به تحليلنا هنا، وهو «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، هو أن محاولة التمديد القسري للتاريخ العربي الإسلامي على سرير المخطط «القومي - العقلاني» قد تأدت، في المحصلة الأخيرة، إلى الحكم بإصابة «المد الحضاري العقلاني بالتوقف، فالجمود، فالتراجع، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل على السلطة». وبعبارة أخرى، إن كل التراث العربي الإسلامي الذي رأى النور بعد محنة المعتزلة في منتصف القرن الثالث للهجرة هو تراث حامل للوثة «اللاقومية» و«اللاعقلانية» ومحكوم، تفاقمياً، بقانون الانحطاط المتسارع. وبهذا الإيقاف «للمد الحضاري العقلاني» عند الحدود الزمنية لمحنة المعتزلة يكون العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية أو عصر «الفكر الكلاسيكي» كما يؤثر محمد أركون أن يقول[1] - وهو تحديداً العصر الذي يغطي حقبة القرون الأربعة التالية لمحنة المعتزلة في عهد المتوكل - قد وضع بتمامه خارج نطاق المخطط «القومي - العقلاني»، وصدر الحكم بافتقاده قَسْمتي «القومية» و«العقلانية» معاً، وبات مطلب العودة إلى ما قبله حصراً هو مضمون شعار إحياء التراث كما ترفعه «السلفية العقلانية المستنيرة» التي يضع مؤلف **العرب والتحدي** نفسه تحت لوائها.

وحتى ندرك مدى «المجزرة» التي تُنفّذ على هذا النحو بالتراث العربي الإسلامي، حسبنا أن نتصور أن برنامج مؤلف «**العرب والتراث**» لإحياء التراث - الموقوف تطوره «القومي - العقلاني» عند منتصف القرن الثالث الهجري - قد وضع موضع تنفيذ، فلم يسمح لدماء الحياة

1. محمد أركون: **الفكر العربي** La Pensée Arabe، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس 1985، ص 46 - 78.

أن تتدفق من جديد في شرايينه – هو وحده حصراً دون ما بعده – إلا بعد أن اجتزَّت منه رقاب أعلامه الآتية أسماؤهم، ممن شاء لهم سوء حظهم أن يعيشوا ويكتبوا في عصر الطلاق ما بين الحضارة العربية الإسلامية وبين قسمتيها «القومية» و«العقلانية»:

- في علم الكلام: الأشعري، الباقلاني، البغدادي (عبد القاهر)، البيهقي، الماتريدي، الجويني، الرازي (فخر الدين)، الإيجي (عضد الدين)، الجرجاني (علي بن محمد)، الكليني، الطوسي، الحلي، الشهرستاني، ابن تيمية.
- في علم اللغة: الفارسي، الرماني، السيرافي، ابن جني.
- في الأدب: الأصفهاني، الحريري، التوحيدي، ابن عبد ربه، الهمذاني، المعري، الثعالبي، ابن منظور.
- في النقد الأدبي: قدامة، العسكري، ابن رشيق، الجرجاني.
- في الفلسفة: الفارابي، ابن سينا، ابن مسكويه، ابن مسرة، ابن باجة، ابن طفيل، ابن حزم، ابن رشد، ابن سبعين، إخوان الصفا، ابن ميمون.
- في التصوف: الحلاج، السراج، الكلاباذي، المكي، القشيري، الأنصاري، الغزالي، ابن عربي، ابن عطاء الله الاسكندري، السهروردي، ابن عباد، الجيلي (عبد الكريم)، ابن الفارض.
- في التاريخ: البلاذري، اليعقوبي، الطبري، المسعودي، الأندلسي (ابن سعيد)، ابن حيان، ابن عساكر، ابن الأثير، الجهشياري، ابن الخطيب، ابن خلكان، أسامة ابن منقذ، ابن خلدون، المقريزي، المقري.

- في الجغرافية: المقدسي، ابن حوقل، الإدريسي، الحموي (ياقوت)، البكري، البيروني، ابن جبير، ابن بطوطة، القزويني.
- في الطب والصيدلة: الرازي (أبو بكر)، المجوسي (أبو علي بن العباس)، الزهراوي، ابن زهر، ابن النفيس، البغدادي (عبد اللطيف)، ابن البيطار.
- في الرياضيات والفلك: ابن قرة، بنو موسى، البزجاني (أبو الوفاء)، ابن جابر، الخيام (عمر) أبو البركات، البطروجي، الشيرازي، الطوسي (شرف الدين)، ابن الهيثم، ابن يونس، ابن البناء، الكاشي، القلصادي، السموأل المغربي، البتاني[1].

1. إن تكن إحدى قسمات فكر العصر الكلاسيكي التخصص، فإن من قسماته الأخرى تعدد التخصصات، أو «الموسوعية» كما يقال عادة. وعلى هذا النحو كان لمثل ابن سينا والرازي وابن مسكويه وابن الخطيب وابن ميمون وابن رشد يجمعون بين الفلسفة والطب والرياضيات، أو بين الفلسفة والأدب والتاريخ، إلخ...

3

المذبحة النظرية: التيار العلمي

مهما تكن الضراوة التي يُعمِل بها بعض ممثلي التيار «الماركسي» أو «القومي» مباضعهم «الطبقية» أو «العرقية» في جسد التراث العربي الإسلامي بتراً وجدعاً واجتزازاً، فإن حدود مصداقيتهم - وبالتالي فاعليتهم - في الدعوة إلى تشطير التراث تتوقف إجمالاً عند حدود مصداقية الأيديولوجيا التي يصدرون عنها. والحال أن الأيديولوجيا، مثلها مثل الدين، تحتاج إلى فعل إيمان. فليس من يمحضها تأييده سوى من يؤمن بها. أما غير أتباعها فلا تلقى عندهم، إجمالاً، إلا آذاناً صماء، هذا إن لم يناصبوها العداء ويجعلوا همهم تفنيدها والأخذ بنقائض أطروحاتها. وفضلاً عن خصوصية الأيديولوجيات هذه بالإضافة إلى بعضها بعضاً، فإن الأيديولوجيا بإطلاق، بألف ولام التعريف، قد دخلت في العقود الأخيرة في مرحلة أزمة مفتوحة، وأمست مشحونة بدلالة تبخيسية، فلا تُعرَّف إلا بأنها «وعي كاذب»، ولا تقام بينها وبين «العلم» إلا علاقة تضاد، ولا تُنسب إليه - إن نُسبت - إلا باعتبارها ما قبل تاريخه.

وعلى العكس من ذلك حال المنهجيات العلمية التي تطمح إلى قدر أكبر بكثير من الموضوعية والمصداقية، والتي يظل هدفها، مهما قيدت

نفسها بقيود النسبية، الوصول إلى درجة أعلى بكثير من الكونية في مقاربة الحقيقة التاريخية، إن لم يكن الحقيقة بإطلاق.

وبديهي أن المنهجيات العلمية قد تنقلب هي نفسها إلى نوع من الأيديولوجيا عندما تغلو في الدغمائية «العلموية» وتفترض أنها قادرة، في تحرّيها عن الحقيقة في مجال الإنسانيات والمعنويات، على الوصول إلى درجة من اليقين تكافئ درجة اليقين في العلوم الطبيعية.

وليس هدفنا من هذه الملاحظة الأخيرة التشكيك المسبق بقيمة المحاولات العلمية التي شهدها حقل الدراسات التراثية في السنوات القليلة الماضية. فمهما يكن خطر العلموية رفيق درب ثقيل الظل لأي مقاربة علمية جادة، فإنه في ما يتعلق بالدراسات التراثية تحديداً لا يملك المرء إلا أن يحيي، إزاء طغيان المد الأيديولوجي على هذا الحقل المعرفي، كل الجهود التي تضع نفسها بقدر أو بآخر من النجاح - تبعاً لذكاء الباحث ومعرفته بمادته وتمكنه من منهجه - تحت لواء المنهجية العلمية. بيد أن هيبة العلم، التي يمكن أن تحيط على هذا النحو بتلك الدراسات المتميزة، لا يجوز أن تسهينا عن ضرورة التعاطي النقدي معها، ولا سيما حينما تجيء نتائجها، أو بعض نتائجها، مطابقة لنتائج المقاربات الأيديولوجية البحتة للتراث العربي الإسلامي من حيث إخضاعه لتقنية الجراحة التشطيرية.

وبديهي أن البراءة الأيديولوجية في الدراسات العلمية في حقلي الإنسان والتاريخ مستحيلة. وباستثناء بعض المقاربات التقنية البحتة، فإنه يتعذر ألا تكون الدراسات التراثية مسكونة بهاجس أيديولوجي. ولكن تضخم هذا الهاجس من جهة أولى، أو طغيانه اللاشعوري على المنهج وتحكمه اللاواعي بكيفية تطبيقه ومداورته، وتأثيره من ثم في تقييم

النتائج التي يتم الوصول إليها بواسطة ذلك المنهج المخترق، من جهة ثانية، هما في رأينا العلة الأولى للانحرافات الأيديولوجية في الدراسات التراثية الحريصة على تقييد نفسها بالصفة «العلمية».

وتقدم لنا دراسة حسين مروة عن **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** نموذجاً مميزاً عن الدراسة المنهجية المسكونة بهاجس أيديولوجي متضخم وواعٍ. ولكن تبقى لحسين مروة ميزة أساسية من المنظور الذي نتناول به موضوعنا هنا، وهي رفضه المشاركة في «المذبحة» النظرية للتراث العربي الإسلامي، وإصراره على التمسك بالرؤية الكلية والتكاملية لهذا التراث[1]. وبالمقابل، إن النزعة التشطيرية في الحالات اللاشعورية من طغيان الهاجس الأيديولوجي في حقل الدراسات التراثية تبقى أشدّ فتكاً من الحالات الشعورية. ومما يزيد في حجم الأضرار المترتبة على هذه النزعة التشطيرية – وهي أضرار معرفية في المقام الأول، ولكنها قد تكون أيضاً أيديولوجية – التأسيس «العلمي» لعملية التشطير، أي التنظير لها وتحصينها بكل المعصومية وبكل القوة الإقناعية التي يتمتع بها مفهوم «العلم» في الأزمنة الحديثة، وعلى الأخص في إطار ثقافة كالثقافة العربية المعاصرة التي تحيط «العلم» كمفهوم مجرد بمزيد من الهيبة بحكم

1. انظر تصريحه في المقابلة التي أجراها معه سالم يفوت: «من موقع النظر التاريخي، نرفض أولاً النظرة السكونية للتراث... ونرفض ثانياً نظرة المفاضلة المطلقة بين جزء من التراث وجزء آخر... نرفض هذه النظرة، لأنها لاتاريخية من حيث تلغي الخصوصيات التاريخية للخطاب التراثي ككل، وتجزئ التراث رغم وحدته التاريخية، أي وحدة سياقه الكلي التكاملي... إن هناك نوعاً من المفاضلة يمكن قبوله حين يتعلق الأمر بالطابع الشخصي الإبداعي. لكن حين يتعلق الأمر بالسياق التاريخي العام، فإن الطابع التكاملي الشمولي يبقى هو طابع الخطاب التراثي الكلي الذي يرفض التجزيء، أي يرفض كل الطرائق الانتقائية» (في **معهم حيث هم**، بيت الحكمة، الدار البيضاء، 1988، ص 52 – 53).

ما يمثله لها علم الآخر «المتفوق»، وما أحدثه من تعديل جذري في مفهومها الموروث عن «العلم»، من مصدر إضافي للانجراح النرجسي.

وكما فعلنا مع التيار الماركسي بفرعيه «القويم» و«غير القويم»، ومع التيار القومي العربي بفرعيه «العلماني» و«الإسلامي»، فإننا سنختار من التيار العلمي عيّنتين اثنتين نعتقد أنهما تمثيليتان بما فيه الكفاية من حيث «السلطة العلمية» أولاً، ومن حيث التباين في المنهجية العلمية المطبّقة وفي النتائج المتمخضة عنها من منظور «المذبحة النظرية» للتراث. والعينتان المختارتان هما زكي نجيب محمود، ولا سيما في **تجديد الفكر العربي**، ومحمد عابد الجابري، ولا سيما في **تكوين العقل العربي**.

النموذج العلمي البراغمائي

إن داعية **تجديد الفكر العربي**، الذي يُنمي نفسه إلى الوضعية المنطقية تارة وإلى الفلسفة التحليلية طوراً، أي إلى النزعتين الفلسفيتين الأكثر تعالياً على الأيديولوجيا والأكثر ادعاءً للانعتاق من إسارها، لا يحجم مع ذلك، في ما يتعلق بالموقف من التراث العربي الإسلامي، عن تنفيذ مناورة تكتيكية تسفّ حتى عن المستوى الاستراتيجي الذي هو مستوى عمل الأيديولوجيا الجديرة حقاً بهذا الاسم. ومهما يبدُ حكمنا قاسياً، بل هجائياً، فإننا لا نكتم القارئ أننا ما استطعنا أن ندفع عنا، ونحن نتابع الأداء المناور لداعية **تجديد الفكر العربي**، الشعور بأننا أمام فصول متلاحقة ومكررة من تمثيلية واحدة كان يمكن أن يكون عنوانها «**عودة الابن الضال... الكاذبة**».

ومعروفة هي قصة الابن الضال الذي ضرب مثله عيسى بن مريم: كان أصغر ابنين لرجل ثري، فطالب أباه بحصته من المال وسافر إلى بلد

بعيد حيث بدّد ماله على ملذاته. ولما سدت السبل في وجهه، قرر أن يعود إلى بيت أبيه معلناً توبته وندمه، ومنكراً حتى أن يكون أهلاً لأن يدعى له ابناً. ولكن الأب قام إليه مرحباً معانقاً، وأمر عبيده بإلباسه أفخر حلة وبأن يذبحوا «العجل المسمّن» احتفاءً به. فلما عاد الابن الأكبر من الحقل، واستفهم عن خبر «الغناء والرقص» في الدار، قاطع الحفل مغاضباً. فقام إليه أبوه يسأله أن يدخل، فأجاب أباه: ها إني أخدمك منذ سنين طوال، وما عصيت لك أمراً قط، فما أعطيتني جَدياً واحداً لأتنعم به مع أصدقائي. ولما رجع ابنك هذا الذي أكل مالك مع البغايا، ذبحت له العجل المسمّن! فقال له: يا بنيّ، أنت معي دائماً أبداً، وجميع ما هو لي فهو لك. ولكن قد وجب أن نتنعم ونفرح، لأن هذا كان ميتاً فعاش، وكان ضالاً فوجد»[1].

والحال أن زكي نجيب محمود، في المناورة البارعة التي نفذها على متن صفحات كتابه **تجديد الفكر العربي**، تسنى له أن يصور نفسه في صورة الابن الضال الذي عاد، بعد قطيعة مديدة أهدر فيها وقته وجهده وماله المعرفي في الغرف من ملذات الفكر الغربي الغريب، إلى بيت أبيه الكبير، التراث، معلناً توبته وندمه، وطالباً صفحه ومغفرته. وبما أنه كان «ميتاً فعاش، وضالاً فوجد»، فقد أقيمت له، من قبل القيّمين على ميراث ذلك الأب، أفراح عظيمة، وذبحت له الخراف والعجول المسمنة، وصار مضرب مثل في «صحوة» الغافل الذي عاد، ولو بعد طول تأخير، إلى اكتشاف كنوز التراث بعد أن ألهته عنها ترهات الفكر الغربي أمداً مديداً.

وبالفعل، كان زكي نجيب محمود هو نفسه من تحدث، في مقدمة

---

1. إنجيل لوقا، الفصل 15، الآيات 11 – 32. في الكتاب المقدس، منشورات دار المشرق، الطبعة السادسة، بيروت 1979، ص 302.

كتاب توبته المزعومة، عن «صحوة قلقة» انتابته وجعلته يكتشف، بعد أن قطع من العمر شوطاً قصياً في صحبة الفكر الأوروبي، أنه لم يكن إلا «ابناً ضالاً»:

« لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل. فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ... ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة؛ فلقد فوجئ، وهو في أنضج سنيّه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد... وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها!

«استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، كأنه سائح مرّ بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل

الرحيل. هكذا أخذ صاحبنا – وما يزال – يعب صحائف التراث عباً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟»[1]

ومع أن العبارات التي صيغت بها «الصحوة القلقة» وأعلنت بها المتابة والمندمة كانت لا تخلو من التباس، تتردد معه ألفاظ «ازدراد» تراث الآباء والمرور عليه مرور «السائح العجلان» الذي لا يطلب المتعة الصميمية بقدر ما يريد «إراحة ضميره»، فإن الحاجة الماسة في الأيديولوجيا العربية الطاغي مدّها اليوم إلى استعادة «الأبناء الضالين»، وإلى إعادة تربيتهم وتأهيلهم، وإلى اتخاذهم عصا يُهشّ بها على من لا يزال على «ضلاله» من غيرهم من الأبناء، هذه الحاجة الماسة، سيكولوجياً وسوسيولوجياً، هي التي حالت دون قراءة لغة تلك «الصحوة القلقة» على حقيقتها، ودون اكتشاف المناورة والتكتكة خلف «التوبة» و«الندامة»، ودون التنبه إلى أن تمثيلية عودة «الابن الضال» التي يقدمها داعية **تجديد الفكر العربي** هي فعلاً من قبيل التمثيل، أي عودة كاذبة.

ولكن حتى لا يبدو علينا وكأننا نلقي باللوم على الجمهور وحده، إذ فسر التمثيلية على هواه وحسب حاجته، فإنه يتعين علينا أن نشير حالاً إلى أن الممثل نفسه، ببراعة تمثيله، هو من غذى لدى جمهوره الوهم، وهو من جعل أيضاً الجمهور يقبض هذا الوهم على أنه حقيقة.

وبالفعل، وحتى بعد أن ينتقل ممثل دور الابن الضال من «الافتتاحية» إلى «الفصل الأول»، فإنه يظل يعتمد على كل المؤثرات الصوتية والبصرية

1. زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، بيروت 1974، ص 5 – 6.

المتاحة، بما فيها المبالغة الكاريكاتورية، ليوحي لجمهوره بـ«ضلال» ما كان عليه من موقف قبل «صحوته». يقول:

«لست أذكر، في حياتي الفكرية، سؤالاً قد ألح عليّ كما ألحّ عليّ سؤال طوال الأعوام الخمسة الأخيرة بصفة خاصة؛ فهو سؤال طرح نفسه على المفكر العربي منذ أوائل القرن الماضي، وظفر منه بإجابات تفاوت إيجازاً وإطناباً، وضوحاً وغموضاً، صواباً وخطأً... هو... السؤال الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً... ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد، ولكني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه... فبدأتُ بتعصب شديد لإجابة تقول إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم. بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأميركا بلا نزاع - وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون في اعتدال»[1].

ولكن مع «تطور الحركة القومية» وبعد أن ثبت بالدليل القاطع أن «عدونا الألدّ هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة»، كانت «هزة» وبداية «صحوة» بات ينظر معها داعية بتر التراث «نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص»، ولكن بدون أن يتاح لهذا التعاطف الوجداني أن يجد ترجمة عملية له نظراً إلى انقطاع

---

1. المصدر نفسه، ص 9 - 12.

«الابن الضال» - بحكم ضلاله تحديداً - عن التراث وعن «الثقافة العربية الخالصة». ثم كانت تباشير الصحوة الكاملة أخيراً عندما توفرت للابن المتلهف للعودة إلى البيت الأبوي ظروفها الموضوعية:

«أحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية أقضي فيها بعض ساعات النهار؛ وها هنا نشأ السؤال مرة أخرى، يلح إلحاحاً شديداً هذه المرة: نعم لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن؛ ولكن كيف؟ ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثّت في ما خلّف لنا الأقدمون؟ وهل في مستطاعنا أن نأخذ وأن ندع على هوانا؟»[1]

واضح إذاً من البداية أن «الانتقائية» كانت هي الجواب الذي وجده داعية **تجديد الفكر العربي** للسؤال الذي راح يعذبه بعد «صحوته القلقة» بأكثر مما كان يعذب هاملت سؤاله. ولكن الجواب الانتقائي كان يتأدى بذاته إلى سؤال أكثر تبريحاً: إذا لم يكن بد من «الأخذ» و«الترك»، فماذا نأخذ وماذا نترك، وعلى أي أساس أو وفق أي معيار؟

هنا أيضاً نجد داعية **تجديد الفكر العربي** وقد تعاوره تردد «هاملتي» بين «أمل ويأس»، إذ لم يقع على «المفتاح» الذي يفتح به «الأبواب المغلقة» كافة. وبلغ من قنوطه من العثور على مثل هذا المفتاح أن شكّ حتى في أن «يكون السؤال المطروح نفسه سؤالاً غير مشروع... سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب. ولكن «فجأة»، وبعد طول حيرة واضطراب، «وجد المفتاح الذي يهتدي به»، «وجده في عبارة قرأها نقلاً عن هربرت ريد»، خلاصتها أن قيمة التراث - أي تراث - «هي في كونه مجموعة من وسائل

---

1. المصدر نفسه، ص 14.

تقنية، يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة»[1].

وهكذا تكون عبارة «انتقائية» قد حسمت وذللت كل صعوبات الموقف الانتقائي من التراث. فلولا الصدفة، ولو لم يقرأ تلك العبارة التي وجد فيها «مفتاحاً للموقف كله»، لا بقلم هربرت ريد مباشرة، بل نقلاً عن هربرت ريد، لكان السؤال الهاملتي عما نأخذ وعما ندع من «تراث الأقدمين» بقي بلا جواب، ولكان «الابن الضال» بقي بالتالي إلى اليوم – ربما – «ضالاً».

وبديهي أن عبارة هربرت ريد لا تهمنا بحد ذاتها، وإنما ما يهمنا – بالإضافة إلى الدلالة الاعتباطية لاكتشافها – هو التأويل الذي يعطيه مكتشفها لها. يقول:

«أقول إني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله؛ فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجع منها، كان لا بدّ من اطّراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون. بعبارة أخرى: إن الثقافة – ثقافة الأقدمين أو المعاصرين – هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين. وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأميركا»[2].

---

1. المصدر نفسه، ص 17.
2. المصدر نفسه، ص 18.

إن الإشكالية كما يصوغها هنا داعية تجديد الفكر العربي تبدو في ظاهرها موضوعية ومحايدة وبريئة. بيد أنه ليس عسيراً علينا، في حال وضعها على محك التحليل، أن نكتشف أنها **إشكالية كاذبة**، أي إنها إشكالية لا تصوغ السؤال إلا بقدر ما تعيّن جوابه مسبقاً، ومن خلال صياغة السؤال بالذات. ولكن قبل أن ننصرف إلى استجلاء كل الأجوبة المسبقة التي تتضمنها شبه الإشكالية هذه - تلك الأجوبة المسبقة التي تقطع كما سنرى بأن عودة «الابن الضال» هي نفسها عودة كاذبة - لا بد أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن مجدد الفكر العربي يضع نفسه هنا، بعد سابق انضوائه تحت لواء الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، على مقاعد المدرسة النفعية، لا النفعية البنتامية التي تظل إلى حد ما نفعية نظرية محصوراً مجالها التطبيقي بالميدان القانوني والاجتماعي، بل النفعية العملية، النفعية الإجرائية والبراغماتية والتطبيقية البحتة، الرافضة حتى لمبدأ «العلم النظري»، يقول:

«المدار هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به، هو ما يستطاع سلكه في جسم الحياة كما يحياها الناس، أو كما ينبغي لهم أن يحيوها. فإذا ألفيت عند السلف طريقة تنفعني اليوم في بناء المنازل، أو في رصف الطرق، أو في إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة، أو في طرائق التعبير باللفظ عما يريد الناس أن يعبروا عنه مما تعتمل به نفوسهم اليوم، كان ذلك هو التراث الذي نحييه، وأما ما لا يبقى فلا مندوحة له عن أن يظل راقداً في أجداثه، مجالاً لمن شاء من المؤرخين»[1].

وعلى هذا النحو لا يكتفي مجدد الفكر العربي بالإعلان عن زيف العلم النظري وعدم نفعه وصلاحه إلا بقدر ما يرتبط بالتطبيق: «إن العلم

1. الموضع نفسه.

والعمل موصول أحدهما بالآخر، فإذا وجدتَ «علماً» مزعوماً لا يجيء بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يُؤدَّى، فقل إنه ليس من «العلم» في شيء إلا باسم زائف»[1]. ولا يكتفي بأن يجعل من التطبيق العلمي العملي قواماً معيارياً لتمييز المعرفة من اللامعرفة: «لقد وضعت كلمة «معرفة» بين حواصر (مزدوجين) لألفت نظر القارئ إلى هذه الكلمة العجيبة؛ فهي موضع الزلل والعثار، لأننا نطلقها على ضروب كثيرة من اللغو؛ ولو استخدمناها استخداماً دالاً لقصرناها على المعرفة العلمية العملية»[2]. بل إنه يمارس الاختزال أيضاً حتى على مفهوم «التقدم» الحضاري ويجعله مرادفاً للتقدم «التقني»، فيصادر على أن «التقدم أينما حدث في عالمنا المعاصر، خطواته المحتومة هي: علوم فتصنيع فتهذيب للتقنيات يترك للآلة أن تسيِّر الآلة»[3]، ويعارض البيت المشهور لأحمد شوقي بقوله: «إنما الأمم في يومنا التقنيات ما اطَّردت وتغلغلت، فإن همو انعدمت علومهم وصناعتهم وتقنياتهم تخلفوا إلى حيث لا أمل ولا رجاء؛ اللهم إلا إذا فهمنا الأخلاق بمعنى يجعل منها أن أعرف كيف أضغط على الأزرار ومتى»[4]. ويرفع كشعار له «العلمنة والتصنيع»، ولكن العلمنة بمعنى تطبيق «العلم» لا «العلمانية». ويطالب بالانتقال من «دروشة النصوص وشروحها وحواشيها إلى العلم ومخابره ومعامله، ثم إلى التصنيع بكل تقنياته»، ومن «معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التي تصنع»، كما يطالب بإلغاء كل «العلم» الذي ما هو «بمدير عجلات المصانع، ولا برافع لطائرة جناحاً»، وبتحول المثقفين من «حالة اللامعرفة» التي

1. المصدر نفسه، ص 179.
2. المصدر نفسه، ص 239.
3. المصدر نفسه، ص 236.
4. المصدر نفسه، ص 236 — 239.

يكونون فيها مجرد «دارسين للنصوص»، إلى «حالة المعرفة»، التي «يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصرّفون للآلات».

وواضح أن هذه الصياغة البراغمائية لإشكالية الأخذ والترك من التراث تتضمن الأجوبة وتحددها سلفاً. وهي أجوبة لا تملك، بحكم تلك الصياغة بالذات، إلا أن تكون سلبية خالصة. فما دام المدار هو «العمل والتطبيق»، وما دام المعيار هو «العلم العملي»، وما دام الهدف هو «تصريف الآلات»، وما دام المؤدى الوحيد للثقافة هو «التقنية» بالمعنى الحديث للكلمة - لا فرق في ذلك بين «طريقة حرث الأرض» و«طريقة نظم الشعر» - فإن التراث العربي الإسلامي الموروث عن «ثقافة غير علمية»، والمُنتج من قبل منتجيه في عصر ما قبل «العلم» و«التقنية» و«التصنيع»، لا يستأهل برمته من مآل غير مآل «الآثار المحفوظة في المتاحف»[1]. آية ذلك أن «حياتنا اليوم وما تواجهنا به من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما قد ورثناه من قيم مبثوثة في تراثنا»، هذا التراث الذي يقف عاجزاً عن أن يقدم «حلاً واحداً لمشكلة واحدة»، بل هذا التراث الذي إذا قيّمناه «بأكثر من قيمته النفعية» - التي تعادل صفراً - وقف «في سبيل سيرنا عقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد أن نتقدم نحوه من تغيير للفكر وتبديل لأوضاع الحياة»[2].

وعلى هذا النحو، وعندما نجد داعية **تجديد الفكر العربي** يطالب بالقول: «لست أرى مندوحة لنا عن وقفة من ذلك التراث، تميز ما نحييه ليحيا، وما نطمسه ليموت»[3]، فلنا أن ندرك سلفاً أن هذه «الوقفة»، التي

---

1. المصدر نفسه، ص 103.
2. المصدر نفسه، ص 53و 98و 73.
3. المصدر نفسه، ص 28.

أعقبت «الصحوة»، لا تبدو وكأنها ترجئ الحكم بإعدام التراث، كل التراث، إلا لتبرمه وتنفذه بمزيد من التصميم والدقة والإحكام. ولئن بدا وكأن داعية **تجديد الفكر العربي** قد أصاب، في أثناء المهلة التي منحها لنفسه لمراجعة حيثيات الحكم وإجراءات التنفيذ، تطوراً، فهو ما جاوز أن يكون تطوراً في أسلوب التنفيذ: فمن داعية لإحراق التراث تحول مجدد الفكر العربي بعد كل من «الصحوة» و«الوقفة» إلى موقف أكثر اعتدالاً يتراوح بين الدعوة – كما رأينا – إلى حفظ التراث في خزائن المتاحف أو اتخاذه – كما سنرى – مادة للتسلية: «وتسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحكر عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول – كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه – لم أعد أقول إنها خليقة بأن يقذف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم»[1].

وقطعاً للطريق على أي محاولة لاستئناف الحكم يبادر داعية **تجديد الفكر العربي** إلى تقديم لائحة حيثيات مصوغة هي الأخرى في شكل أحكام: «إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرّقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[2].

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية، المؤسسة على التنافي المطلق بين الثيولوجيا والأنطولوجيا، ثلاث إشكاليات مغلقة تحصر جميعها التراث في الزاوية الضيقة. فهناك أوّلاً إشكالية الدنيا والآخرة:

---

1. المصدر نفسه، ص 241.
2. المصدر نفسه، ص 110.

«لست أرى كيف أنتفع بهذه العُدّة كلها، بملحقاتها وملحقات ملحقاتها، سلاحاً أخوض به معمعان هذا العصر؟ إن أبناء هذا العصر في سباق مميت نحو القوة بكل ضروبها، من سلاح وصناعة وعلم ومال وصحة وغيرها، فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زاداً على الطريق؟ نعم، قد تنفع زاداً على الطريق إلى الجنة في اليوم الآخر، وهذا هدف - لا شك - منشود، لكن سؤالنا في هذا الكتاب منصرف دائماً - دون التغاضي عن السعادة الأخروية وسبلها - إلى هذه الحياة الدنيا، وفي هذا العصر الذي نعيش تحت سمائه. إنني أترك للقارئ أن يجيب»[1].

وهناك ثانياً إشكالية «أهل الكهف»:

«ها أنذا أحمل طرفاً من مشكلاتي الراهنة لأعود به إلى جماعات الأسلاف باحثاً عن جماعة منها تصلح أن أنضوي تحت لوائها، لأجد عندها ما يرسم لي طريق الخلاص. فإذا وجدت تلك الجماعات كلها في وادٍ غير الوادي الذي أجتازه بهمومي، وإذا وجدت أن مسائلهم الشاغلة أمور أستكثر عليها اليوم لحظة واحدة من وقتي وجهدي ودراستي، لأنها أمور لا تشغل من ذهني خلية واحدة من خلاياه، إذا وجدت ذلك كانت النتيجة التي لا مناص من قبولها هي أن التراث الباقي من تلك الجماعات[2] هو أقرب إلى الآثار المحفوظة في المتاحف، لا أفرط فيها، لكني لا أستخدمها في شؤون الحياة الجارية. وأرجع إلى مؤرخي الفرق الإسلامية لأطالع ما كان يشغل تلك الفرق من مسائل، فأجدني كالتائه الغريب في مدينة تشعبت طرقاتها، يتكلم أهلها لغة لا يفهمها، ويتكلم

---

1. المصدر نفسه، ص 115.
2. المقصود جماعات الفرق الإسلامية التي يغالي كاتبنا في موضع لاحق في وصف غربته عنها إلى حد القول بأنه يجد نفسه بينها «وكأنه بين جماعات من مخلوقات ليست من الأناسيّ» (ص 127).

هو لغة لا يفهمونها، كأهل الكهف إذ دخلوا المدينة بعد نومهم الطويل، فإذا هم في مدينتهم غرباء، في أيديهم نقود لم تعد قادرة على شراء، وعلى ألسنتهم ألفاظ لم تعد مؤدية»[1].

وهناك ثالثاً وأخيراً إشكالية التراث والعصر المقفلة، هي الأخرى، على حدين متنافيين تنافي الضدين اللذين لا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين»[2].

وواضح للعيان أن فلسفة «إما... وإما» هذه لا تلغي كل إمكانية لحل توفيقي أو لـ«تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة» فحسب، بل تقيم أيضاً بين حدّي المعادلة علاقة صراع على الوجود وتنازع على البقاء بحيث يكون غياب واحدهما شرط حضور الآخر، بل بحيث لا تكتب لواحدهما الحياة إلا بقدر ما يقتل الآخر ويستأصل شأفته من الوجود ليحتل فيه مكانه الذي لا يتسع، بحال من الأحوال، لاثنين: «لا تحوّل (من قديمنا إلى الحديث) إلا إذا بدأناه من الجذور: من المبادئ، نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى، فنستبدل مثلاً عليا جديدة بمثل كانت عليا في أوانها ولم تعد كذلك»[3]. ولكن بما أن طالب التقدم لن يتقدم «إلا إذا أضاف إلى نفسه صفات وتخلى عن صفات»، وبما أن «التخلي عن الصفات المعوقة (قد يكون) أبلغ أثراً من إضافة الصفات المرغوب في إضافتها»[4]، وبما أن «سلطان الماضي على الحاضر هو بمثابة السيطرة

1. المصدر نفسه، ص 103 – 104.
2. المصدر نفسه، ص 189.
3. المصدر نفسه، ص 204.
4. المصدر نفسه، ص 293.

يفرضها الموتى على الأحياء»[1]، فإن قتل الميت قد يكون، والحال هذه، هو الشرط الأول لحياة الحي. ومن هنا فإن مشروع زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ليس مشروعاً لإحياء التراث، كما قد تراءى لمن ذبحوا له العجل المسمَّن وأقاموا له الفرح العظيم، بل هو في حقيقته العميقة مشروع لقتله. وبديهي أن الكلمة بذاتها هي مما لا يمكن أن يقال. ولهذا يلجأ الداعية إلى تجديد الفكر العربي عن طريق قتل التراث إلى الرمز ولغة الرمز. فالتراث قد كانت له ساعته بلا جدال. وقد مثل بلا شك انتصاراً لمرحلة تاريخية على مرحلة أكثر بدائية منها، أو أكثر تخلفاً كما يؤثَر أن يقال اليوم. ولكن المطلوب في المرحلة التاريخية الجديدة هو الانتصار على هذا الانتصار. وإن يكن التراث قد ارتبط بانتصار حضارة الزراعة على همجية الرعي، فليس المطلوب اليوم أقل من قتل التراث ضماناً لانتصار حضارة الصناعة على همجية الزراعة:

«قتل قابيل أخاه هابيل، فقيل في ذلك إنه رمز على أن الزارع قتل الراعي، وإن مرحلة من مراحل الحضارة البشرية – هي مرحلة الزراعة – قد أعقبت مرحلة أكثر بدائية منها هي مرحلة الرعي. ونريد اليوم من ينهض ليقتل قابيل الزراعة، حتى يُخلي المكان لمرحلة ثالثة هي مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التي لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات ذراعه أو ساقه، وكل ما تحتاج إليه أزرار تضغط عليها أضعف الأنامل، فتدور العجلات، وتؤدي الآلة سائر الشوط كله... وحتى وإن كانت زراعة فهي زراعة تقوم عليها الآلات»[2].

وإذا كان قتل هابيل يكافئ على المستوى الرمزي قتل الساحر

---

1. المصدر نفسه، ص 51.
2. المصدر نفسه، ص 235 – 236.

في المجتمع البدائي ما قبل الزراعي، فإن قتل قابيل نفسه يكافئ على المستوى الرمزي إياه قتل «الفقيه» في حضارة «الكتاب» التي هي الحضارة الزراعية:

«لو تحقق التحول على هذا الوجه، لانتقل الإنسان من فكر إلى فكر، من حياة إلى حياة، من أخلاق ومعايير إلى أخلاق ومعايير. إنه ينتقل من ثقافة «الكلمة» إلى ثقافة «التشكيل» الذي يغير وجه بها وجه الأرض، ويحاول بعدها أن يبدل وجه السماء وأجرامها، على الأقل بأن يزيح عنه السحر ويرفع النقاب...

« لم يعد التقدم مرهوناً «بالعلماء» الفقهاء الذين يقصرون العلم على شروح على النصوص، ثم على حواش تلحق بالشروح، أو الذين يجعلون الفقه «فقهاً» بما هو مسطور في الكتاب، مهما كانت لهذه الكتب مكانتها. تلك ثقافة «الكلمة»، ذلك علم «بالكلام»، وفقه بالقراءة والكتابة. تلك جميعها بضاعة مَن أجاد أن يقرأ وقد يحسن أن ينضد اللفظ في عقود وموشحات ومطرزات، لكن لا تلك الثقافة ولا ذلكما العلم والفقه بمدير عجلات المصانع، ولا برافع لطائرة جناحاً، ودع عنك أن يوجه تقنيات الحرب في ساحات القتال...

«التحول في عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة... لا، لم أعد أشك لحظة في أن هذا هو الطريق، طريق التحول من تخلف إلى عصرية، وهو أن ننتقل من «معرفة» قوامها الكلام إلى «معرفة» قوامها الآلة التي تصنع... من حالة اقتصر مثقفوها على «فك الخط» - كما يقال - أعني أنهم اقتصروا على القدرة على القراءة والكتابة - وهل تزيد دراسة النصوص على إلمام بالقراءة؟ - إلى حالة يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصرِّفون للآلات. ألا فلنعلم جيداً أن الآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما

هي علم مجسد، ومهارة مركّزة. إنها هي الحضارة وهي الثقافة»[1].

ولو سأل بعد كل ذلك سائل: ألا يستبقي داعية قتل التراث طريقاً إلى تجديد الفكر العربي من هذا التراث شيئاً؟ أيريد إحراقه كله أو اتخاذه كله - في أحسن الأحوال - مادة للتسلية أم يستنقذ منه شيئاً؟ وإذا كان هو نفسه يعترف بأن التراث يحتوي، إلى جانب سلبياته التي «تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد»[2]، على «عوامل قوة»، فما هي - على الأقل - هذه العوامل؟ وإذا كان يؤكد أخيراً على «ضرورة أن نتخلص - وبأسرع وقت مستطاع - من جماعة الكهان في حياتنا: أعني جماعة «المثقفين» الذين يروجون لبضاعتهم، وما بضاعتهم إلا كلام في كلام»[3]، أفلا يستثني منهم فئة أو فرقة أو «مثقفاً» بعينه؟ أكلهم عنده «سحرة» و«متدروشون» و«مخلوقات ليست من الأناسيّ»، أم منهم من يستأهل أن تكتب له النجاة وأن يتم ترحيله من زمان «الموتى» الذي هو زمانه إلى زمان «الأحياء» الذي هو زماننا؟

ثمة أولاً استثناء فردي: فأبو حيان التوحيدي كان يتكلم - أو يكاد - في عصره لغة عصرنا. أفليس هو القائل: «قد قيل: الغريب من جفاه الغريب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب... بل الغريب من هو في غربته غريب»؟.

وثمة ثانياً استثناء جمعي: المعتزلة؛ فهم أيضاً كانوا في عصرهم يتكلمون لغة عصرنا، إن لم يكن مضموناً فشكلاً: «ما زلت أرى أنه لو أراد أبناء عصرنا أن يجدوا عند الأقدمين خيطاً فكرياً ليمسكوا بطرفه

---

1. المصدر نفسه، ص 235 – 239.
2. المصدر نفسه، ص 26.
3. المصدر نفسه، ص 240.

فيكونوا على صلة موصولة بشيء من تراثهم، فذلك هو الوقفة المعتزلية من المشكلات القائمة... وربما بدا أنه لم يعد لنا صلة بهذه (المشكلات) لا شكلاً ولا مضموناً، لكن أظن أنه - وإن يكن مضمون المشكلة قد خرج من حياتنا الفكرية خروجاً تاماً أو شبه تام - إلا أن شكل المشكلة وموقف المعتزلة منها يمكن إحياؤه لننتفع به في وقفتنا المعاصرة»[1].

وإذا سلمنا على هذا النحو بأن «ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه»[2]، ترتب على ذلك استثناء ثالث وأخير على مستوى اللغة حصراً: «أحسب أني لو سألت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحاً، وهو أن أستخدم الألفاظ... استخداماً يساير العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون»[3].

لكن بما أن «الوعاء وحده لا يكفل لك نوع الشراب»، فبأي مضمون نملأ وعاء اللفظ والشكل، ومن أين نستقي هذا المضمون؟

الجواب عند صاحب «الصحوة القلقة» - وهو جواب قطعي وغير قلق - أن نيمم بأوجهنا شطر العصر وشطر صانعي حضارة العصر الذين هم تحديداً وحصراً الأوروبيون والأميركيون: «المشكلة الكبرى الآن هي كيف نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنية والصناعة؟ واضح أن ذلك لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأميركا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثّل ما قبلناه»[4].

---

1. المصدر نفسه، ص 123 — 125.
2. المصدر نفسه، ص 102.
3. المصدر نفسه، ص 183.
4. المصدر نفسه، ص 82.

ولا يتردد داعية تجديد الفكر العربي من هذا المنظور في أن يقيم بين التراث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة علاقة تناف مطلق من حيث النجع والنفع الذي هو عنده، كما رأينا، معيار الأخذ والترك من التراث. فعلى حين أن التراث العربي الإسلامي لا يقدم «حلاً واحداً لمشكلة واحدة»، فإن كل مشكلة تعرض من مشكلات الحياة المعاصرة تجد حلها جاهزاً في النتاج الفكري الأوروبي الحديث. من هذا القبيل، مثلاً، مشكلة الحرية السياسية. فهذه المشكلة، التي هي «على رأس مشكلاتنا المعاصرة»، لا تجد «في التراث حلولاً لها»؛ بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح، بمعنى أنها «نشأت أساساً بسبب الفجوة الفسيحة العميقة التي تباعد بين أنظمة الحكم في العصر الحديث، والصورة التي ورثناها عن الحاكمين وما يحيط بهم من جاه وسلطان وهيل وهيلمان»[1]. وكما أننا «حين تأزمت معنا مشكلة الحرية، وجدنا الحلول وأشباه الحلول، لا في التراث العربي القديم، بل في النتاج الأوروبي الحديث»، كذلك فإن المشكلات العميقة الأخرى التي تفرعت عن مشكلة الحرية الأساسية، ومنها على سبيل المثال مشكلة حرية المرأة، لا تجد حلولها في «تراث عربي قديم»، بل فقط في «حضارة الغرب الحديث»[2].

وينتهي داعية تجديد الفكر العربي في نهاية الفصل الثاني، الذي يحلل فيه الفرق بين الموقف السحري والموقف العلمي من العالم ويندد فيه بنزوع «العقل العربي» الموروث إلى «تعطيل القوانين الطبيعية» وإلى رد الظواهر إلى أسباب «غيبية» هي غير «أسبابها الطبيعية»، ينتهي إلى إصدار حكم إدانة ومفاضلة لا يقبل استئنافاً، تكف معه الثقافة العربية الموروثة حتى

1. المصدر نفسه، ص 76.
2. المصدر نفسه، ص 80.

عن أن تكون ثقافة المرحلة الزراعية «القابيلية» من الحضارة، لتنتكص - ودوماً بالمقارنة التفاضلية مع ثقافة الغرب الحديثة - إلى مستوى ثقافة العصر الهابيلي الأكثر بدائية: «هل أقول إننا في حياتنا الثقافية ما زلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية، وإننا لولا علم الغرب وعلماؤه، لتعرَّتْ حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى؟»[1].

إن هذا الحكم الختامي والنهائي يعيدنا ضرورة إلى السؤال الاستهلالي الذي كان صاحب «الصحوة القلقة» قد بدأ به جولته الخاطفة في متحف تراث الأسلاف، متنقلاً تنقل السائح العجلان بين غرفه وخزائنه ورفوفه. فقد كان السؤال الذي ملأ عليه - كما نذكر - سمعه وبصره وهو «يعبّ صحائف التراث عباً سريعاً» هو: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟». وها هي ذي عناصر الإجابة قد أضحت، في ختام الجولة، متوفرة لنا بتمامها: إن مثل تلك «الثقافة الموحدة المتسقة» ممكنة كل الإمكان، ولكن ليس سبيلها إطلاقاً دمج «المنقول والأصيل في نظرة واحدة»، بل فصلهما فصلاً باتراً، وأخذ «المنقول» بتمامه وترك «الأصيل» بأسره (خلا شذرات معتزلية يستحلب منها شكلها ولفظها دون مضمونها).

وكما هو واضح للعيان فإن المحصلة النهائية للجولة «السياحية» تتمخض لا عن «وحدة الثقافة»، بل عن «وحدة النظرة». ورغم كل حديث داعية **تجديد الفكر العربي** عن ضرورة «طريق ثالث» يتصدى للمهمة الشاقة التي هي مهمة صنع «ثقافة عربية معاصرة»، أي ثقافة

1. المصدر نفسه، ص 61.

نكون **عربية** بقدر ما تكون **معاصرة**، فإن الحل الوحيد والأحادي النظرة الذي يقترحه هو: لا سبيل إلى أن تكون الثقافة العربية معاصرة إلا بقدر ما تكف عن أن تكون عربية. هي دعوة إذاً إلى أن يقتل قابيل العصري هابيل العربي. فهل يكون كاذباً، والحال هذه، ما قد يساورنا من انطباع بأن «الابن الضال» لم يقرر العودة إلى بيت أبيه إلا ليقضي عليه وعلى ما تبقى من ميراثه معاً؟

ولكن لنبحث، مع ذلك، «للابن الضال» عن ظروف تخفيفية. فإن تكن عودته كاذبة ولا تعدو أن تكون ضرباً من مناورة، فصادقة بالمقابل كل الصدق مشاعره وهو يتلظى بين النارين: نار الغربة في مهجره، ونار الغربة في بيت أبيه. ومن هنا أصلاً تعاطفه مع ذلك الغريب الكبير الذي كانه صاحب **الإشارات الإلهية** أبو حيان التوحيدي. ومن هنا أيضاً تعاطفه مع «الكاتب العربي المعاصر» - أي مع نفسه في التحليل الأخير - عندما يقول عنه: «يخيل إليّ أن الكاتب العربي المعاصر... محتوم عليه أن يقع بين نارين، لا يدري كيف ينجو بنفسه منهما؛ فهو إذا ما نظر إلى أمام، وجد ثقافة تعصف عليه أعاصيرها من الغرب، بكل ما تحمله من علوم وفنون وآداب ونظم سياسية وتيارات فلسفية، فيحس وكأنه الغريب الذي يبسط الكفين ابتغاء الصدقة... فإن أخذته الكبرياء الرافضة، وأشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضل في إنباته وإنضاجه وإعداده، لم يجد أمامه عندئذ إلا أن يلوي عنقه إلى الوراء ليأخذ زاده من مخلاة آبائه؛ فمثل هذا الزاد - مهما يكن فيه من شظف - فهو نبات أرضه وعبير زهره، يكفيه ذل الصغار الذي يعانيه حين يتسول في أسواق الآخرين؛ لكن الكاتب العربي المعاصر لا يكاد يفتح خزانات آبائه، راجياً أن يجد فيها مراده، حتى يأخذ منه القلق مأخذاً لا أظنه يصبر عليه طويلاً، لأنه

إنما فتح تلك الخزانات وبين يديه مشكلات يعانيها ويريد لها الحلول، ولم يفتحها ليجعل من رفوفها متاحف يملأ بمرأى نفائسها المعروضة ناظريه، فكيف يطول به المقام عندها وهي لا تقدم له حلاً واحداً لمشكلة واحدة؟... هكذا يجد الكاتب العربي المعاصر نفسه بين هاتين النارين: فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يُقترح لها من منافذ للنجاة، لكنه في هذه الحالة يكون في حياته الفكرية متسولاً – كما هو بالفعل متسول في حياته المادية بأنظمتها وأجهزتها – وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلفوه من إرث عظيم، لكنه في هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضي حياته في متحف الآثار النفيسة، فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط، لأنه عندئذ يكون قد بَتَر شرايين الحياة الفاعلة النشيطة التي تصله بدنياه؛ وفي كلتا الحالتين يحس الكاتب مرارة الغربة، فلا هو بين أهله إذا شرب من ينابيع الثقافة الأوروبية، ولا هو غني بنبض حياته إذا قفل راجعاً إلى ثقافة آبائه»[1].

---

1. المصدر نفسه، ص 97 – 99. نُجيز لأنفسنا هنا أن نفتح قوسين لنتساءل: أليست «حرقة» الغربتين هذه صالحة بذاتها لأن تقدم المفتاح للخروج من المأزق؟ فبدلاً من أن تكون هذه «الازدواجية» عَرَضاً عصابياً شالاً للطاقة والفاعلية، أفليس من الممكن، بكل ما تنطوي عليه من «حرقة»، أن تكون مدخلاً إلى الإبداع الذي تظل الحرقة – لا البرودة – شرطه الأول ومقدمته الضرورية في الأحوال جميعاً؟ فالكاتب العربي المعاصر، الذي يشكو أكثر مما يشكو الكثيرون من الكتاب في سائر أقطار العالم من توزعه وتمزقه بين تراث الأسلاف ونداء العصر، قد يكون مرشحاً أكثر من غيره أيضاً لأن يحول هذه الازدواجية إلى عنصر إبداع ومصدر إبداع فيما إذا تبناها إلى النهاية، وأحسن صياغة معادلتها، وحرّر نفسه من المحارجة الشالة التي يحبسه فيها حدّاها، ووجد لها الحل الوحيد الممكن الذي هو الحل العملي، أي بالإبداع. وهذا ما اقتدر عليه في تقديرنا كاتب في مثل قامة نجيب محفوظ.

النموذج العلمي الإبستمولوجي

لنضع هنا حداً لجولتنا مع داعية **تجديد الفكر العربي** ولننتقل إلى تحليل العينة الثانية من عينات التعاطي التشطيري مع التراث التي يقدمها لنا التيار العلمي - الفلسفي ممثلاً، هذه المرة، بكتابات رائد **نقد العقل العربي** الذي هو محمد عابد الجابري. ولنقل حالاً، على سبيل المقارنة، إن الجمالية التي وجدناها تقطر من كل جملة من جمل ذلك الشاهد الطويل والبديع الذي ختمنا به جولتنا مع زكي نجيب محمود لا نجد امتداداً لها في العرض الإبستمولوجي «الناشف» الذي يقدمه لنا ناقد العقل العربي. ولكن بالمقابل إذا كانت إغارات زكي نجيب محمود الخاطفة على التراث وجولاته العجلى بين صحائفه قد عادت عليه - وعلى قارئه - بلقطات باهرة كومضات البرق، ولكنها سريعة مثلها أيضاً إلى الانطفاء، فإن الحفريات التي يدعونا إليها محمد عابد الجابري تمضي بنا إلى طبقات عميقة وغائرة من العقل العربي الموروث، وتضعنا بالتالي على تخوم أخرى للمتعة الفكرية هي غير تلك التي يقف عندها من يكتفي بالتمتع بمرأى أزاهير السطح دون التملي في معجزة دفق النسغ في الجذور. ولكن لا نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن منهج الجابري بالذات - الذي هو الإبستمولوجيا - هو ما يضمن له، في تنقيبه، الغؤور إلى تلك الأعماق حتى نكتشف آسفين أن الإبستمولوجيا عنده تشكو من عاهتين تكوينيتين من شأنهما، في المحصلة الأخيرة، أن تجعلا العمق أسير السطح، وأن تردما بمجرفتهما الحفرة عينها التي يكون تم حفرها بمعول المنهج.

فعلى الرغم من أن الإبستمولوجيا هي في الأساس منهج مضاد للاختزال، فإن محلل العقل العربي يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده إلى

تعبيره العقلي، فكأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات، وكأن اللغة الوحيدة للعقل هي لغة النثر العقلي، وكأن «اللاعقل» لا يؤلف جزءاً مقوّماً من «العقل». وعلى هذا النحو يستبعد محلل العقل العربي من حقل تحليله كل التعابير اللاعقلية عن هذا العقل. يستبعد أولاً الشعر، لأن الشعر عنده لغة الحساسية والوجدان، وهذان في تقديره لا يدخلان في عداد العقل ولا يمكن أن يمثلا أحد أشكال تجلياته. ويستبعد ثانياً النثر الفني، لأن هذا الأخير لغة الخيال، والخيال عنده ملكة مفارقة للعقل، بله مضادة له. ويستبعد ثالثاً وأخيراً النثر العلمي، لأن لغة العلم، سواء أكان علم التاريخ أم علم الطب، هي لغة وقائع وعيانيات، بينما لغة العقل هي تحديداً وحصراً لغة المعقولات والمجردات. وهكذا، وعلى حين أن رائداً مميزاً للتحليل الإبستمولوجي مثل ميشيل فوكو لا يتردد، في تنقيبه عن «الإبستمي»، أي عما اصطلح بترجمته بالنظام المعرفي للعقل، في اقتحام معاقل «اللاعقل» التي هي السجون ومصحات الأمراض النفسية، فإن محلل العقل العربي يترفع، في تنقيبه عن النظام المعرفي لهذا العقل، عن التعاطي مع أية مواد أو منتجات «غير عقلية». فعلى الرغم من أن الحضارة التي أنتجها العقل العربي، أو التي أنتجت هذا العقل، كانت حضارة شعر بقدر ما كانت – على الأقل – حضارة فقه، فإن الجابري لا يستشهد أبداً، في تحليله لهذا العقل تكويناً وبنية، ببيت شعر واحد[1]. وعلى الرغم من أن أثراً مثل **ألف ليلة وليلة** قد عدّ من قبل العديد من الدارسين سجّلاً ذهبياً للحضارة العربية، فإن محلل العقل العربي يعرض بازراء، أو بصمت مطبق بالأحرى، عن هذا الأثر، كما عن المقامات، كما عن

1. خلا مرة يتيمة يستشهد فيها بأبيات شعر للحلاج، ولكنه يفعل ذلك على وجه التحديد من حيث إن الحلاج «فيلسوف»، لا «شاعر».

قصص أهل الكدية، كما عن أمثال العرب وأخبارهم وأيامهم، كما عن خطبهم ووصاياهم ورسائلهم. ومع أن الكيفية التي يتصدى بها عقل من العقول الحضارية لكتابة تاريخه تعد جزءاً من هذا العقل وتجلياً من تجلياته ودليلاً كشافاً لنمط تعقله لذاته، فإن الجابري لا يفكر إطلاقاً بتفكيك الآلية التي كتب بها التاريخ العربي نفسه، ولا باستقراء آلية اشتغال العقل العربي من خلالها. وحتى عندما يتناول بالدراسة والتحليل مؤرخاً مثل ابن خلدون، فإنه يتناوله كفيلسوف لا كمؤرخ، ولا يعنى إلا بتحديد موقفه من العقل وعلوم العقل. وأخيراً، ومع أن عقلاً حضارياً كبيراً مثل العقل العربي هو بالضرورة عقل كلي، أي عقل كان مقيضاً له أن يعبر عن نفسه تعبيراً متساوياً، أو شبه متساوٍ، في كل المجالات التي تسنى له أن يبني نفسه فيها، بحيث كان يستحيل فصل مفهوم هذا العقل لذاته عن مفهومه للعلم على سبيل المثال، فإن الجابري لا يجد من حرج لا في فصل «العقل العقلي» عن «العقل اللاعقلي» في العقل العربي فحسب، بل كذلك في فصل العقل النظري عن العقل العملي، والعقل المعرفي عن العقل العلمي. وعلى هذا النحو أباح الجابري لنفسه أن يقرأ **الشفاء** لابن سينا بدون أن يقرأ **القانون في الطب**، وأن يصدر على الفيلسوف حكماً قاطعاً جازماً بأنه رائد «للاعقلانية ظلامية قاتلة» بدون أن يرى في مثل هذا الحكم تناقضاً مع الممارسة العلمية لابن سينا بوصفه واحداً من كبار أطباء عصره. وعلى هذا النحو فحسب أباح الجابري لنفسه أن يخرق القاعدة الإبستمولوجية الذهبية التي ترفض منطق «من جهة أولى... ومن جهة ثانية»، وتشترط رد التنوع، أو حتى التناقض، إلى الوحدة، وأن يقول بالحرف الواحد عن الرازي مميزاً فيه بين «رازيين»: «هذه النزعة الهرمسية، بل هذا «العقل المستقيل» ذاته، نجده أيضاً عند

أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر زكريا الرازي. أي نعم. الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن «العقل المستقيل»! والواقع أنه يجب التمييز في الرازي، كما فعلنا بالنسبة لابن سينا، بين الطبيب الماهر «المجرب» وبين الفيلسوف اللاعقلاني. وهذا ما سبق إليه صاعد الأندلسي حينما وصف الرازي بأنه من جهة «طبيب المسلمين غير مدافع فيه»، وأنه من جهة أخرى فيلسوف «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة»[1].

وقد يكون مباحاً لنا أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن اختزال «العقل» إلى «العقل العقلي» وحده قد قاد محلل العقل العربي إلى مأزق معرفي حقيقي. فقد كان، في **تكوين العقل العربي** (1984)، ثم في **بنية العقل العربي** (1986)، قد تعاطى حصراً، بسائق من ذلك الاختزال، مع العقل الفقهي – الكلامي والعقل التصوفي والعقل الفلسفي. ومن ثم فقد تراءى له أن العقل العربي، المقسّم هذا التقسيم الثلاثي، يعمل تحت إمرة أنظمة معرفية ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان. ولكنه عندما انتقل في طور لاحق إلى **نقد العقل السياسي العربي** (1990) تخلى تماماً عن تلك القسمة «الإبستمولوجية» الثلاثية واعتمد للعقل السياسي تفسيراً معرفياً مبايناً بالاستناد، هذه المرة، إلى ثلاثي «القبيلة والغنيمة والعقيدة». وواضح للعيان أين هو المأزق: فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاماً معرفياً ثابتاً للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه. أما

---

1. د. محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1985، ص 197. والشاهد لا يخلو على كل حال من اضطراب، إذ إن تقاليد النثر العربي ما كانت تبيح لصاعد الأندلسي أن يكرر كلمة «سخيفة» مرتين في عبارة واحدة؛ وتصحيح الشاهد كالآتي؛ «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة». والواقع أن العشرات من شواهد الجابري هي بحاجة إلى تصحيح، ولكن هذا موضوع آخر، وموضعه دراسة أخرى.

الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العقلي إلى مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة في تفسير بنية العقل السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها.

ولكن إن يكن اختزال العقل إلى العقل العقلي قد تأدى، في مشروع الجابري لنقد العقل العربي، إلى أن تُستبعد من حقل التحليل الإبستمولوجي قطاعات بكاملها من التراث، وتحديداً تلك التي تنتمي إلى دائرة الشعر والنثر الفني والعلمي، فإن مثل هذا الاستبعاد لا يعادل تشطيراً منظّراً له للتراث، بل هو ضرب من تحصيل حاصل. وبالمقابل، إن النزعة التشطيرية لا تسفر عن نفسها بجلاء، وشطط لدى الجابري إلا عند الانتقال إلى ثنائية العاهتين التكوينيتين اللتين يرزح منهجه الإبستمولوجي تحت وطأتهما. إذ على الرغم من أن الإبستمولوجيا هي في الأساس منهج خارق لصفيح الحواجز الأيديولوجية، وعلى الرغم من أن ميْزة الحفر الإبستمولوجي تكمن تحديداً في قدرته على الوصول إلى الجذور المشتركة أو إلى البنية التحتية الأساسية للواجهات الأيديولوجية وللبنى الفوقية المتنوعة، أو حتى المتناقضة، فإن المنهج الإبستمولوجي كما يداوره الجابري يتحول هو نفسه إلى أداة أيديولوجية للتمييز وللاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية. فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ما هي عند مؤلفنا أحكام قيمة لا يجمع بينها سوى تضادّها ذي الطبيعة المانوية: فالعرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان: فإن تحالف مع ملاك البرهان كتب له الفوزان الأصغر والأكبر،

وإن تحالف مع شيطان العرفان قضي عليه بالهلاك الأبدي. وعلى الرغم من أن ناقد العقل العربي يحرص على مصارحة قارئة بالقول: «لنؤكد بادئ ذي بدء أننا لا نربط هذا التصنيف بأية دلالة قيمية» و«لا نعطي لهذه التصنيفات إلا ما لها من قيمة منهجية»[1]، إلا أن «الدلالة القيمية»، ولا شيء آخر سوى الدلالة القيمية، هي زاوية الإنارة الوحيدة التي يسلطها على تصنيفه الثلاثي عندما يترجمه إلى لغة العقل المجرد: فالبيان يرادفه «المعقول الديني»، والبرهان يرادفه «المعقول العقلي»، بينما ينحط العرفان حالاً ليرادف «اللامعقول العقلي». وبما أن «اللامعقول العقلي» قد لا ينطق بكل الشحنة الهجائية التي يراد له النطق بها، فغالباً ما يخلي مكانه لتعبير أكثر جارحيّة: «العقل المستقيل». ومن السهل بعد ذلك أن ندرك أن المقصود بـ«المعقول الديني» الفكر الديني للحضارة العربية الإسلامية، وتحديداً «الكتاب والسنة كما يمكن أن يقرآ داخل مجالهما التداولي»؛ والمقصود بـ«المعقول العقلي» الفكر الفلسفي للحضارة اليونانية، وتحديداً فكر أرسطو؛ بينما المقصود بـ«اللامعقول» أو بـ«العقل المستقيل» جميع تلك «الهمجيات» الدينية أو الفلسفية التي يشحنها معه «الموروث القديم» من ركام الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئية والمجوسية والمزدكية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، ولا سيما في صيغتها «المشرقية»، بالإضافة إلى الإسرائيليات والحرانيات والزرادشتيات وسائر «المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام» والتي ظلت «تواصل الحياة في بنية المعتقدات الدينية الجديدة التي جاء بها الإسلام، إما كعناصر مستترة لاواعية، وإما كتيارات تتنازع البقاء مع «المعقول» الديني البياني العربي، إلى أن تم اندماجها في صيغة واحدة

1. المصدر نفسه، ص 141.

هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوف والفلسفة الإشراقية»، وهي التيارات التي ما فتئت تنخر العقل العربي وتأكله من داخله وتحتل لها مواقع رئيسية فيه إلى أن تم لها اكتساح «ساحته كلها تقريباً في عصر الانحطاط»[1].

وعلامة المساواة التي يقيمها على هذا النحو ناقد العقل العربي بين «قطاع اللامعقول» وبين «الفكر الشيعي» ليست محض جرة قلم، بل هي واحدة من الثوابت التي يتصدى على ضوئها لتحليل هذا العقل أو لتشطيره بالأحرى بمبضعه المثلث النصال. فالشيعة، أو «المعارضة الشيعية» بتعبير أدق، «عملت على توظيف منتجات العقل المستقيل كأساس إبستمولوجي لأيديولوجيتها، بل استقت منها فلسفتها الدينية والسياسية بصورة مباشرة»[2]. وإذا كانت «المعارضة الشيعية» قد تمركزت في فارس، فإن فارس بكاملها، بدون تمييز فيها بين الشيعة المعتدلة والشيعة المغالية، قد تحولت إلى مستودع للامعقول العقلي والديني، أي «الفلسفة تضم أمشاجاً من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الحرانية والعلوم السرية الهرمسية، بالإضافة إلى عناصر من الفكر الايراني الزرادشتي القديم، مما كرس النظام المعرفي العرفاني في إيران كلها وجعله يؤسس هناك الثقافة الفلسفية بمختلف فروعها»[3].

---

1. المصدر نفسه، ص 144 و165.
2. المصدر نفسه، ص 348.
3. المصدر نفسه، ص 270. وبالمناسبة، ليس هذا هو النص اليتيم الذي توضع فيه إيران، من حيث هي كيان قومي قائم بذاته، في قفص الاتهام، ويجري فيه التنديد بـ«الشوفينية الإيرانية» و«الفرس الموتورين». وعلى الرغم من أن الجابري يؤكد تكراراً على إبقاء منهجه الإبستمولوجي «بعيداً عن الاعتبارات القومية»، فإنه لا يجد من حرج في تركيز هجومه على «الفلسفة المشرقية السينوية» – مثلا – بوصفها تعبيراً لا عن «وعي أيديولوجي مقلوب» فحسب، بل كذلك عن «وعي قومي مهزوم»، هو تحديدا

وإذا كان الجابري يتبنى قولة ماسينيون المشهورة: «كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام»[1]، فإنه يدير تحليله كما لو أن كل الشيعة «هرامسة»، وكما لو أن الهرمسية وجدت مستقرها الآمن «في الفكر الشيعي عامة»، وليس فقط «في أطروحات الغلاة والروافض»[2]. ذلك أنه إذا كان «الفكر الشيعي قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل»، فقد تهرمس «منظومياً مع هشام بن الحكم»[3]. وعلى هذا النحو الشامل «للمنظومة الشيعية كلها يقال لنا بدون أدنى تظليل إن «الشيعة» بمطلقهم، ودونما تمييز بين «إماميهم» أو «إسماعيليهم» مثلاً، قد وجدوا في «الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم النبوية»[4]، وإن الجميع قد غرقوا في «بحر الهرمسية»، «من الغلاة الأوائل إلى الرافضة والجهمية وبعض التيارات المجسمة، إلى مؤسسي التصوف النظري الأوائل إلى رسائل إخوان الصفا التي لم يعد شك في انتمائها الإسماعيلي وطابعها الهرمسي، إلى الفلسفة الإسماعيلية في أعلى مراحل نضجها، إلى التيارات الصوفية الباطنية والفلسفة الإشراقية، مروراً بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود... إلى امتدادات أخرى... كفلسفة ابن سينا وتصوف الغزالي... وحكمة الإشراق للسهروردي الحلبي»، وهذا مع

«الوعي القومي الفارسي» (انظر: **نحن والتراث**، ص 217 – 218).

1. ينسب الجابري هذه القولة خطأً إلى كوربان، فيقول بالحرف الواحد: «وكما يقول كوربان، فلقد كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام، وقد ظهرت الهرمسية لديهم وكأنها حكمة لدنية، أي فلسفة نبوية» (**نحن والتراث**، 179). ولكن لنعترف بأن الجابري يعود، في **تكوين العقل العربي**، إلى تصحيح خطئه هذا بقوله إن كوربان إنما كان بذلك «يستعيد نفس التأكيدات من ماسينيون» (**تكوين العقل العربي**، ص 200).
2. **تكوين العقل العربي**، ص 214.
3. المصدر نفسه، ص 228.
4. المصدر نفسه، ص 225.

حصر الكلام بـ«المواقع الأساسية التي احتلتها الهرمسية في... مراحل ازدهار الحضارة العربية» ودون التطرق إلى «عصر الانحطاط، عصر استقالة العقل في الإسلام»[1].

وصحيح أن تيار «العقل المستقيل» هذا قد داخلته «أخلاط» و«أمشاج» أخرى من «فيثاغورية» أو «مانوية» أو حتى «بوذية»، وصحيح أن «التهرمس» تفاوت في الدرجة بين تيار فرعي وتيار فرعي آخر، بل صحيح أن بعض هذه التيارات انتهت إلى مصب «سني» – وهذا ما يفسر في النص حضور الغزالي – ولكن الجابري لا يكتمنا أنه مضطر إلى أن يغض الطرف «مؤقتاً ومنهجياً عن هذا التداخل»، لأن «أقوى تيار نَقَل «العقل المستقيل» إلى الثقافة العربية هو الهرمسية بالذات... ونحن هنا لا نغلّب شجرة معينة على مجموع الغابة، وإنما ننظر إلى ما يشكل من الغابة شجرة واحدة»[2].

وواضح للعيان أين هو خطأ الجابري، بل أين هي خطيئته: فهو بإصراره على أن يرى في كل غابة الفكر الشيعي شجرة واحدة، هي على وجه التعيين شجرة الهرمسية التي لا يجري في عروق كل غصن من أغصانها سوى نسغ «اللامعقول»، فإنه يكون قد وحّد كل أشجار الفكر السني أيضاً في غابة واحدة مقابلة تستظل وحدها بفيء «المعقول الديني»، ويكون قد حفر ما بين الغابتين خندق حرب غير قابل للردم أو للتسوية. وتكريساً لهذه القطيعة الأيديولوجية الحادة ما بين الغابتين وتعميقاً لها، لا يتردد مؤلف **تكوين العقل العربي** في أن يعمّدها – بغية إضافة المزيد من الشرعية «العلمية» عليها – باسم **القطيعة الإبستمولوجية**،

---

1. المصدر نفسه، ص 212.
2. الموضع نفسه.

أي القطيعة التي تتعدى المضمون لتتأسس في المنهج ولتتجذر في النظام المعرفي بالذات: «هذا العقل المستقيل الذي احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية قد كرّس في هذه الثقافة نظاماً معرفياً أبرزنا معالمه الرئيسية في الفصل السابق وفي هذا الفصل، وسنحلله تحليلاً إبستمولوجياً في فصل لاحق. وبما أن هذا النظام المعرفي قد طرح نفسه في الثقافة العربية الإسلامية كبديل من النظام البياني العربي، جاعلاً من «المعرفة اللدنية» أو «العرفان» بديلاً من القياس الذي يعتمده البيان العربي، فإننا سنطلق عليه ها هنا اسم «النظام العرفاني». وهكذا فالتعارض الذي أقمناه في فصل سابق بين «المعقول الديني» و«اللامعقول العقلي» على صعيد المضمون يؤسسه تعارض مماثل على صعيد النظام المعرفي. أو لنقل إن ذلك التعارض على صعيد المضمون قد كرّس تعارضاً مماثلاً على صعيد المنهج»[1].

وعلى هذا النحو، إن تلك الفرصة النادرة التي تتيحها الثورة المنهجية الإبستمولوجية لقراءة أركيولوجية تردّ المنقسم إلى الوحدة والمتنوع إلى الجذر المشترك، يجري توظيفها في اتجاه معاكس تماماً، اتجاه تعميق الانقسام وتجذير الاختلاف وتصعيد التنوع إلى تضاد ماهوي. وبدلاً من اهتبال تلك الفرصة للَأم تصدعات الثقافة العربية الإسلامية ولَمّ شتات أوصالها المقطّعة وإعادة بناء وحدتها العضوية، سعياً وراء ترميم الوجدان وتوحيده وتطوير ماضي الصراع والاقتتال إلى مستقبل مشترك تؤسسه جدلية التماهي من خلال الاختلاف، فإن غرفة العمليات الجراحية التي يدعونا ناقد العقل العربي إلى دخولها هي في الواقع غرفة للتشريح، للنشر والتشطير والتبضيع وتجزئة التجزئة، غرفة يجري فيها تصنيف الأوصال

1. المصدر نفسه، ص 213.

الممزقة وتحنيطها وتعليبها - بعد تبطيقها - في القوارير المحكمة السد للأنظمة المعرفية المتعارضة تعارض المعقول واللامعقول حينما يُحفر بينهما خندق الأسمنت المسلح لحكم القيمة المنزلة منزلة المطلق.

وبديهي أن مشرِّح العقل العربي لا يخفى عليه أن مبضعه «الإبستمولوجي» قد يقطع، في جملة ما يقطعه على ذلك النحو من الأعصاب وأوتار الأعصاب، وتر العصب الطائفي الذي لا يشك - ولا نشك في أنه يشك - في أنه الوتر الزنيم الخبيث. ولكنه يستطيع أن يدفع عن نفسه سلفاً كل اتهام محتمل من هذا القبيل بتوكيده أنه لا يمكن أن يعرف الطائفية لأنه ينتمي أصلاً إلى مجتمع لا يعرف الطائفية ولا الطوائف. وبالفعل نجده يقول، بعد كل الضراوة التي أبداها في تفكيك آلية النظام العرفاني الموصوم بإطلاق بأنه «شيعي»: «أخيراً، وليس آخراً، حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية، فخففنا من النقد إلى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي ما زالت تعتنقها بصورة أو بأخرى هذه الطائفة أو تلك من الطوائف الدينية في العالم العربي... ومع هذا الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فإننا لا نستطيع أن «نبرئ» أنفسنا في أعين من يصدر عن تفكير طائفي. ذلك لأن من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي»[1].

ولكن هناك مع الأسف ما هو أسوأ من الطائفية. فالطائفية قابلة للتعريف، في نهاية المطاف، بأنها كراهية الآخر. والحال أن ما هو أسوأ من كراهية الآخر هو عدم الاعتراف بوجوده أو بحقه في الوجود. وهذا

1. د. محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986، ص 275.

مع العلم أن كلمة «الآخر» بالذات لا تبدو لنا هنا في محلها. فالشيعة ما كانوا هم «الآخر» في مساق الحضارة العربية الإسلامية. وخلافاً للجابري، الذي لا يجد من حرج في أن يقول: «إن الآخر الذي كانت تتحدد بالعلاقة معه تحركات (الدولة العباسية) السياسية قد بقي هو هو لا متغيراً، خلال جميع التحولات التي عرفتها، وإن هذا الآخر هو الشيعة الباطنية»[1]، فإننا لا نرى في الشيعة «الباطنية» ولا غير الباطنية «آخر» الحضارة العربية الإسلامية. بل هي لهذه الحضارة، مثلها مثل السنة، «ذات»، وهي لهذه الأخيرة، في بناء تلك الحضارة، شريك، وإن تكن هذه الشراكة كثيراً ما تلبست شكل الخصومة.

وطبيعي أن هذا التشطير للذات، هذا التأليب لشطر الذات على شطرها الآخر، وعلى وجه التحديد من حيث هو «آخر»، أي خصم تتحدد بالضدية معه هوية الذات، يتأدى إلى إفقار لهذه الذات وإلى استنزاف لها غير قابل للتعويض من جراء كل الاستئصالات والاستبعاضات التي تستتبعها حرب الذات على الذات. وإذا كان مشروع «نقد العقل العربي» قد اتخذ إطاراً له العقل العقلي وحده كما تقدم البيان، فلننظر مدى الإفقار الذي تؤول إليه حال العقل العربي الفلسفي، مثلاً، في مشرحة الجابري. فعلى الرغم من أن الجابري يضع الحضارة العربية الإسلامية في عداد الحضارات الثلاث التي لا حضارات سواها في التاريخ «مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضاً التفكير في العقل» – وهي «الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة»[2]–

1. **تكوين العقل العربي**، ص 297.
2. المصدر نفسه، ص 18. وسنلاحظ بالمناسبة أن الجابري يدافع عن تصنيفه الثلاثي هذا بشرح المبررات التي حدت به إلى أن يستثني منه «حضارات عظيمة» أخرى مثل حضارات الهند والصين ومصر وبابل، ولكنه بالمقابل يسكت سكوتاً مطبقاً عن

وعلى الرغم من أن الجابري يخلع على هذا التصنيف قيمة تراتبية بتوكيده أن «التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»[1] – خارقاً هنا مرة أخرى مبدأه الإبستمولوجي الذي لا يجيز باعترافه «إصدار أحكام قيمة من هذا النوع» – على الرغم من كل هذا فإن المصائر التي ينتهي إليها العقل العربي الفلسفي على يديه لهي في منتهى البؤس. وبالفعل، وباستثناء الكندي ونصف الفارابي، فإن تاريخ الفلسفة في الإسلام – وإسلام المشرق تحديداً كما سنرى – هو في مشرحة الجابري تاريخ «استقالة العقل». وإذا كنا نستثني أولاً الكندي فلأن الكندي في نظر الجابري «أول فيلسوف عربي»، ولأنه أيضاً «أول فيلسوف لدولة العقل في الإسلام»، ولأنه أخيراً «عمل على نصرة المعقول الديني العربي ضداً على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني... وعمل في الوقت نفسه على الدفاع عن المعقول العقلي، أعني الفلسفة وعلومها»[2]. وإذا كنا نستثني ثانياً نصف الفارابي، وليس الفارابي كله، فلأن الجابري نفسه يبدو وكأنه لم يحسم قراره بشأنه. فمن جهة أولى يقال لنا إن «العقلانية المتفتحة بلغت أوجها مع الفارابي»[3]. ولكن من الجهة الثانية يقال لنا إن «النزعة الهرمسية التصوفية

حضارة رابعة مارست التفكير في العقل، فضلاً عن التفكير بالعقل، وهي حضارة العصر الوسيط الأوروبي. فلماذا هذا السكوت؟ ألأن حضارة العصر الوسيط الأوروبي كانت حضارة لاهوتية، ولأن إدراجها مع الحضارات الثلاث الأخرى كان من شأنه أن يحدث خفضاً في القيمة التراتبية المتوخاة ضمنياً من وراء ذلك التصنيف النرجسي النزعة، وهو خفض ما كان إلا ليطول حصراً الحضارة العربية الإسلامية التي سيحددها الجابري نفسه في موضع لاحق – وظلماً – بأنها «حضارة فقه»؟

1. الموضع نفسه.
2. المصدر نفسه، ص 238 – 239.
3. د. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت 1983، ص 227.

نخرت من الداخل عقلانيتـ(ـه) الفلسفية»[1].

وأول فلاسفة «اللاعقل» في الإسلام هو جابر بن حيان. وصفة «الأولية» هنا تستدعي الانتباه. فالجابري لا يتوقف عند جابر بن حيان من حيث إنه يعدّ بحق – وهو الذي توفي في حدود عام 200هـ – أول فيلسوف مسلم (بالمقارنة مع الكندي الذي كان أول فيلسوف عربي)، ولا يتوقف عنده من حيث إنه يُعدّ – وهو صاحب الرسائل المشهورة في الكيمياء – أول مؤسس للعلم العربي. بل الأولية الوحيدة التي يقر له بها هي دوره في نقل «منتجات العقل المستقيل» إلى الثقافة العربية الإسلامية: «لنسجل إذن أن أول ما نُقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من علوم الأوائل كان من العلوم الهرمسية السرية السحرية، ومن المركز الأصلي للهرمسية: الإسكندرية... أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية الإسلامية، فيذكر ابن النديم أن شخصاً يدعوه تارة «اصطفن القديم» وتارة باسم «اسطفن الراهب» قد «نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها»... ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل باصطفن الراهب هذا وسأله عن طريقته في التدبير فأجاب بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة... إذن فلقد كان العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية هو أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم. ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيداً»[2].

---

1. **بنية العقل العربي**، مصدر آنف الذكر، ص 543.
2. **تكوين العقل العربي**، ص 194 – 195. وبالمناسبة، يخلط الجابري في النص خلطاً تاريخياً شنيعاً. فاصطفن، الذي يؤكد الجابري أن ابن النديم يدعوه تارة باسم «اصطفن القديم» وتارة باسم «اسطفن الراهب»، ليس شخصاً واحداً. بل هناك بالفعل «اصطفنان». أولهما هو «اصطفن القديم»، وكان مترجماً، ويدرجه ابن النديم في باب «أسماء

ومع أن الجابري يعترف بـ«أن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون الهرمسي اللاعقلاني لرسائل جابر بن حيان بتفصيل»، فإنه يقوم باقتطاعات وابتسارات من رسائل جابر بن حيان تتيح له أن يخلص إلى هذه النتيجة، المقررة سلفاً في الحقيقة: «يرفض جابر إذن العقل ووسائله» ويضعنا «أمام رؤية هرمسية تكشف بنفسها عن العقل المستقيل الذي يوجهها»[1].

ومع أننا بدورنا نقول إن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون العقلاني لفلسفة جابر بن حيان، ولا سيما في حال التمييز فيه بين جابر الحقيقي وجابر المنحول، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ أن الجابري يفوّت على نفسه – وعلى قارئه – فرصة ثمينة لقراءة فصل مبكر من فصول تنصيب العقل في الحضارة العربية الإسلامية نتيجة تجاهله الأسبقية التاريخية التي ينتزعها جابر لنفسه في مجال ريادة علم المنطق وصناعته سواء بكتابه

النقلة من اللغات إلى اللسان العربي»، وهو بالفعل من «نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها» (الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، ص 340). وثانيهما هو «اصطفن الراهب» (وليس "اسطفن" كما يسميه الجابري)، ويدرجه ابن النديم في باب على حدة من أبواب المقالة العاشرة التي تحتوي على «أخبار الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمحدثين»، ويعرفه بالقول: «هذا الرجل كان بالموصل في عمر يقال له ميخايل، وكان يحكى عنه أنه عمل الكيمياء، فلما مات ظهرت كتبه بالموصل، فرأيت منها شيئاً وهو: كتاب الرشد، كتاب ما حدثناه، كتاب الباب الأعظم، كتاب الأدعية والقرابين التي تستعمل قبل صناعة الكيمياء، كتاب الاختيار النجومي للصناعة، كتاب التعليقات، كتاب الأوقات والأزمنة» (الفهرست، ص 505 -506). أما عن صاحب الطريقة الخاصة في «التدبير» الذي يذكر جابر بن حيان أنه التقاه، فليس هو «اصطفن القديم» ولا «اسطفن الراهب»، بل هو فقط «الراهب»، والكتاب الذي يتحدث فيه جابر بن حيان عنه هو تحديداً «كتاب الراهب» الذي يقول جابر في تبريره لوسمه بهذا الاسم: «اعلم يا أخي أني خصصت كتابي هذا باسم الراهب لأن من شأني أن أنسب كل علم إلى صاحبه إذا كان مخصوصاً به... (وقد) كان هذا الراهب مختصاً بهذا الوجه من التدبير» (رسائل جابر بن حيان، ص 528).

1. تكوين العقل العربي، ص 196 – 197.

الموسوم بـكتاب الخواص الكبير الذي شرح فيه المقولات الأرسطية العشر و «المقدمات الأصاغر» الخمس التي أضافها فرفوريوس، صاحب الإيساغوجي، إلى أورغانون أرسطو، أو بكتابه الموسوم بـكتاب الحدود الذي يعده الدارسون أول كتاب للحدود، بالمعنى الفلسفي للكلمة، في اللغة العربية[1]. ومهما تكن درجة «تهرمس» جابر في كيميائه وطلسماته [علماً بأن العديد من الرسائل الموضوعة باسمه منحولة عليه] ، فليس لنصير شديد الحماسة للمنطق الأرسطي مثل الجابري أن ينسى سبق جابر إلى تخصيص كتاب للمنطق[2]، ولا أن يتجاهل توكيده على ضرورة الابتداء به كآلة لسائر العلوم: «يجب أن تعلم أنك إن لم تنظر لم تصل. ووجب أن تعلم أن نظرك ينبغي أن يكون بما علّمناك إياه في كتاب المنطق، فلا طريق إلى الوصول إلى هذه العلوم وحقيقتها إلا من ههنا فقط»[3].

والكماشة التي تطبق بأحد فكيها على كبير كيميائيي العرب تطبق بفكها الآخر على كبير أطباء المسلمين لتنتزعه بالعنف نفسه من حقل العقلانية. وبالفعل، إن مصير أبي بكر بن زكريا الرازي يُسوّى مع مصير جابر بن حيان في فقرة واحدة، هي الفقرة الثالثة من الفصل التاسع من تكوين العقل العربي الذي يحمل عنوان: «العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية». وآية ذلك أن «السلسلة متصلة الحلقات – في رأي الجابري – من الرازي إلى جابر بن حيان إلى خالد بن يزيد بن معاوية إلى المؤلفات

1. انظر: د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها، مكتبة الفكر العربي، بغداد 1984.
2. بالتزامن – أقله – مع منطق ابن بهريز ومنطق ابن المقفع.
3. مختار رسائل جابر بن حيان، نشره بول كراوس 1935، طبعة مكتبة المثنى المصورة، بغداد، ص 210.

الهرمسية بالإسكندرية عبر اصطفن الراهب ومريانس»[1]. والواقع أنه لمجرد أن ابن النديم قد أورد في «فهرسته» أن الرازي كان يقول: «قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان»، فإن الجابري يصر على أن يرى فيه مجرد «تلميذ» لجابر. ولا يشفع في ذلك للرازي أن بينه وبين جابر مسافة قرن وربع قرن على الأقل من الزمن. فجابر بن حيان – باعتراف الجابري – «لا يمكن أن يكون قد عاش إلى ما بعد سنة 200 هـ» بينما توفي الرازي عام 320 هـ كما يذهب إليه صاعد الأندلسي في **طبقات الأمم** والقفطي في **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** وابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** وابن العبري في **تاريخ مختصر الدول**. ومهما يكن من أمر فإن الجابري يصر على أن الرازي «تعلم من جابر»، إن لم يكن منه فـ«من كتبه». وقد رأينا من قبل أن الرازي لم تشفع له أيضاً ممارسته الطبية الفذة. فالرازي «طبيب عقلاني، ولكنه فيلسوف غنوصي هرمسي»[2]. وهذه اللاعقلانية الغنوصية أو الهرمسية ستظل تطارده حتى لو ثبت أنه ترك «الصنعة» في وقت مبكر من عمره، وأنه نذر القسم الأعظم والباقي من حياته للطب[3]. بل إن هذه اللاعقلانية ستظل تطارده كاللعنة حتى لو ثبت أنه كان، في ممارسته الصنعوية، «كيميائياً» أكثر منه «خيميائياً». وبالفعل، إن اختصاصياً كبيراً في تاريخ «الكيمياء الهرمسية» مثل

---

1. **تكوين العقل العربي**، ص 195.
2. د. محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص 330.
3. تذكر المراجع أن الرازي ترك الكيمياء إلى الطب وهو في الثلاثين من العمر. وإذا أخذنا في الاعتبار أنه توفي عن سبعة وستين عاماً، يكون أعطى الطب أكثر من نصف عمره، بينما لم يكرس «للصنعة» سوى عشر من السنوات في مقتبل حياته. وقد ذكر الرازي في كتاب **السيرة الفلسفية** أن تأليف كتاب **الجامع الكبير**، المعروف **بالحاوي في الطب**، قد استغرقه وحده خمس عشرة سنة.

هنري كوربان لا يتردد في الجزم بأن تصور الرازي للكيمياء يختلف عن تصور جابر بن حيان، وبأن الميل الغالب لديه هو «رفض التفسيرات الباطنية والرمزية للطبيعة»[1]. بل إن مؤرخاً كبيراً للعلم العربي مثل أ. ب. يوشكفتش (الأستاذ بمعهد تاريخ العلوم في موسكو) يمضي إلى أبعد من ذلك فيؤكد: «لئن اعتقد الرازي في تحول المعادن وقبل بالنظريات العامة حول الجواهر الجمادية والمعدنية، فقد كان، بين علماء البلدان الإسلامية، أكثرهم تحرراً من التأثيرات الدينية، وعلى الأخص من الأفكار الصوفية والتنجيمية والسحرية... وقد قطع مع روحانية الأعداد والرمزية ليحاول التقرب من شروط التجربة، والعناية التي يبديها في وصف الأدوات والعمليات تنم عن اهتمام حقيقي بجعل التجارب قابلة للإيصال بما يتيح إعادة إجرائها فعلياً»[2]. ولكن أية اعتبارات من هذا القبيل لن تغير شيئاً في حكم الجابري على الرازي بأنه «لم يكن مادياً، بأي معنى من معاني المادية، وإنما كان روحانياً غنوصياً»[3]. بل بقدر ما يجمع مؤرخو الفلسفة العربية الإسلامية على أن الرازي كان «عقلانياً خالصاً، عظيم الثقة بسلطان العقل»[4]، فإن الجابري يبدي المزيد من الإصرار والعنت على إظهار «الوجه الآخر للرازي» باعتباره نموذج «الفيلسوف اللاعقلاني».

---

1. هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** Histoire de la Philosophie Islamique، منشورات غاليمار، باريس 1986، ص 199.
2. أ. ب. يوشكفتش (بالاشتراك مع ل. ماسينيون ور. أرنالدز). العلم العربي، في **التاريخ العام للعلوم** Histoire Générale des Sciences، المجلد الأول، العلم القديم والوسيط Science Antique et Médiévale، بإشراف رينيه تاتون، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثالثة، باريس 1966، ص 509.
3. **تكوين العقل العربي**، ص 198.
4. عبد الرحمن بدوي: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** Histoire de la Philosophie en Islam، منشورات فران، باريس 1972، المجلد الثاني، ص 594.

وشاهده الوحيد على هذه «اللاعقلانية» هو - مهما بدا في الأمر من مفارقة - **مديح العقل** الذي يفتتح به الرازي كتابه **في الطب الروحاني**: «إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وأنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. [فبالعقل فُضِّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها. وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى قطع ما حال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة علينا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته] فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، لا وهو الزمام مزموماً، ولا هو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدِّره، والحائد به عن سَنَنه ومحجته وقصده واستقامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب

أمره، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه»[1].

والآن لننظر كيف يتحول في إنبيق الجابري، بضرب من كيمياء هرمسية، هذا النص الذي كتبه الرازي «في فضل العقل ومدحه»، كما يقول عنوان الفصل الأول من الطب الروحاني، إلى نص في هجاء العقل وذمه. يقول الجابري: «نعم، يستهل الرازي كتابه الطب الروحاني بـ«الإشادة» بـ«العقل»، ولكن أي «عقل»، ومن أي موقع وفي أي إطار؟ لنستمع إليه أولاً. يقول: «إن الباري عزّ اسمه أعطانا العقل [هنا يورد الجابري من النص الآنف الذكر مطلعه ومختتمه قبل أن يضيف:] ... إن كثيراً من الكتاب العرب المعاصرين المنقادين مع عملية «التنويه الذاتي» يستشهدون بالقسم الأول من هذه الفقرة على «عقلانية» الرازي ويذكرون له بإعجاب تساؤله: كيف يجوز أن نجعل العقل «وهو الحاكم محكوماً عليه...»؟ ولكن هؤلاء يغفلون السياق العام لفكرة الرازي. **ذلك أن المقصود هنا ليس الإشادة بـ«العقل» كسلطة معرفية، بل كـ«سلطة» تقهر «الهوى» و«الشهوات»... إلخ. وبعبارة أخرى، إن «العقل» الذي يشيد به الرازي هنا هو «العقل المستقيل» الذي يقول بضرورة الحد من «الهوى» في إطار عملية التطهير» الهرمسية التي تمكّن من الاتصال بالعالم الروحاني. ومن هنا كان إنكاره للنبوة، وهذا هو مضمون وهدف كتابه الطب الروحاني**[2]».

لكن ما «الإكسير» الذي استعمله الجابري حتى أمكن له «تدبير» النص بحيث تم «تحويله»، أي «إخراجه» من «طبيعته» العقلانية الأصلية إلى طبيعته اللاعقلانية المكتسبة؟

---

1. أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، نشرة بول كراوس، المكتبة المرتضوية بطهران، منشورات دار الآفاق الجديدة، طبعة مصورة، الطبعة الثالثة، بيروت 1979، ص 17 — 19.
2. تكوين العقل العربي، ص 198 — 199. والتسويد من الجابري.

إنه أولاً التلاعب بالشاهد، وثانياً إساءة التأويل.

فالجابري، أولاً، لم يستشهد بكل الشاهد، بل أسقط عمداً كل الفقرة التي وضعناها من النص بين قوسين [...]، أي أسقط تحديداً العبارات التي تحدد العقل «كسلطة معرفية». والواقع أن الرجوع إلى نص الرازي يكشف لنا عن سبق مدهش، بالمقارنة مع فلاسفة العصر، إلى تعيين وظائف متعددة للعقل. وبالفعل، إذا كان الرازي لا يأتي بجديد بإشادته بالعقل من حيث هو ملكة نوعية اختص بها الإنسان دون الحيوان غير الناطق، فإن المعاني الوظيفية الخمسة التي يعطيها للعقل تكاد تجعل من الرازي فيلسوفاً حَدَاثي الانتماء. فهناك أولاً **العقل التكنولوجي** [«بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، وسائر الصناعات العائدة علينا»]، وهناك ثانياً **العقل المعرفي** بالمعنى العلمي الحديث للكلمة [«وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر»]، وهناك ثالثاً **العقل الميتافيزيقي** [«وبه وصلنا إلى معرفة البارئ الذي هو أعظم ما استدركنا»]، وهناك رابعاً **العقل السيكولوجي** [«وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»]، وهناك خامساً وأخيراً العقل التعقلي أو العقل المحض [«الذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس»]. والحال أن الجابري قد قفز فوق هذه المعاني الخمسة، ولم يستبقِ من النص إلا ما يشير إلى سادسة وظائف العقل التي هي الوظيفة الأخلاقية. وعلى هذا النحو فحسب أمكن له بكل طمأنينة وبرودة أعصاب ويقين أن يدخل في ذهن قارئه أن ما يشيد به الرازي في النص ليس العقل «كسلطة معرفية، بل كسلطة تقهر الهوى والشهوات».

وبعد عملية الابتسار والتلاعب بالشاهد هذه، المجافية لأبسط قواعد العمل العلمي وأعرافه، يعمد الجابري إلى إساءة التأويل بإقامته

علاقة مساواة بين العقل القامع للهوى والعقل الهرمسي التطهري. والحال أن العقل القامع للهوى، أياً ما تكن أصوله اليونانية من سقراطية أو أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة، هو بامتياز عقل جميع الحضارات الكتابية، وفي مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية التي يحددها بعض فقهاء فلسفة التاريخ بأنها «حضارة تكليف». والرازي، بتوكيده على الوظيفة الأخلاقية للعقل، إنما يؤكد انتماءه إلى المجال العقلي للحضارة العربية الإسلامية، وهو الانتماء الذي أنكره عليه جميع أعدائه وخصومه من دعاة الإسماعيلية وعلماء الشيعة وفقهاء السنّة ومؤرخيها، ممن رموه قديماً وحديثاً بـ«الإلحاد» والاستحسان «لمذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصائبة في التناسخ»[1].

والواقع أن معنى «العقل» في اللغة أساساً هو الربط. فـ«العرب إنما سمّت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيّدته بعقلك وضبطته كما البعير قد عقل، أي أنك قيدت ساقه إلى فخذيه»[2]. وعن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: «العقل معناه الامتناع». وعن الماوردي في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**: «وقال علماء العرب: سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن القبائح». وفي **الزاهر** لابن الأنباري: «والعاقل معناه في كلام العرب الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل اللسان»[3].

---

1. صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 96. والجابري، الذي يؤكد رفضه «للتفسير التراثي للتراث»، لا يحلو له مع ذلك الاستشهاد برأي صاعد وحده، بل يعيى، في حملته على الرازي، جملة أحكام مماثلة للمسعودي والبيروني وابن النديم لا يجمع بينها سوى توكيدها - أو قابليتها لمثل هذا التأويل - على خروج الرازي عن «المعقول الديني».
2. عن الحارث بن أسد المحاسبي في **العقل وفهم القرآن**، قدم له وحقق نصوصه د. حسين القوتلي، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 209.
3. نقلاً عن د. رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، دار اقرأ، بيروت 1984، ص 194.

وفي الخبر، بعد اللغة، يطالعنا، أول ما يطالعنا حديث **العقل القامع** لعائشة: «قال النبي (ص) : إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القامع... فقلت: بأبي أنت وأمي: ما العقل القامع؟ قال: الكف عن معاصي الله والحرص على طاعة الله». ولئن يكن ابن قيم الجوزية قد رفض أحاديث العقل كلها باعتبارها أحاديث موضوعة - ومنها الحديث الذي استشهد به الغزالي: «أتمكم عقلاً أشدكم لله تعالى خوفاً» - فليس لنا أن نماري في أن تلك الأحاديث، على غرابتها أو ضعفها، قد أسهمت بقسطها في تكوين المجال العقلي للحضارة العربية الإسلامية. فعن عامر بن عبد قيس، التابعي الذي كان كعب الأحبار يقول عنه: «هذا راهب هذه الأمة»، يُروى قوله: «إذا عَقَلك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل». وأحمد بن عاصم الأنطاكي، الذي قيل إن المحاسبي أخذ عنه أو إنه هو الذي أخذ عن المحاسبي، كان يقول: «أنفع العقل ما... قام بخلاف الهوى». وابن مسروق، الذي كان من أقران المحاسبي، قال: «من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله». وقال جعفر الخلدي الشافعي المتوفى سنة 348 هـ: «العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة». وقال المحدِّث الكبير أبو حاتم بن حبان (354 هـ) - وكان من جملة رافضي أحاديث العقل - «العقل والهوى متعاديان، فالواجب على المرء أن يكون لرأيه مسعفاً ولهواه مسوِّفاً. فإذا اشتبه أمران اجتنب أقربهما إلى هواه». وقد وضع ابن الجوزي، وكان من كبار أعلام الحنابلة، كتاباً بكامله في **ذم الهوى**. كما عقد الماوردي فصلاً بتمامه من كتاب **أدب الدنيا والدين** بعنوان «فضل العقل وذم الهوى»، مكرِّساً هذه الثنائية الضدية بقوله: «إن الهوى عن الخير صادّ، وللعقل مضادّ». وهذه الثنائية تطل علينا بقوة في كتاب الطرطوشي (520 هـ)

سراج الملوك. فعنده أن الغضب، وهو من الهوى، «عدو العقل». ومن الحكم التي نسبها إلى أكثم بن صيفي: «من غلب هواه عقله افتضح». وفي الفصل الذي خصصه من كتابه لـ«العقل والخبّ والمكر»، والذي قسم فيه العقل إلى عقل غريزي وعقل مكتسب وعقل تكليفي، جعل «للعقل آفات»، أخطرها آفة «الهوى والشهوة»، وأجرى على العلاقة ما بين «العقل والهوى والشهوة» الجدل الآتي: «اعلم أن الله تعالى خلق الخلق على أربعة أنحاء: ملائكة وآدميين وشياطين وبهائم. فأما الملائكة فعقول بلا شهوات ولا هوى يقارنه، وأما البهائم فشهوات بلا عقول، وأما الشياطين والجن فركب الله تعالى فيها العقول والشهوات والهوى، وهكذا ركب في بني آدم العقل والهوى والشهوة، فغلبت شهوات الشياطين وهواهم عقولهم فقطعوا أوقاتهم بالأخلاق المذمومة كالكبر والعجب والمقت والفخر والدعوى والحسد والأذية وسائر الأخلاق المهلكة. أما البهائم فتقضت أوقاتها في شهوات البطن والفرج. وأما الآدميون فركب فيهم عقول الملائكة وأخلاق الشياطين وشهوات البهائم، فمن غلب عقله هواه منهم فكأنه من عالم الملائكة كالأنبياء والرسل (ع) والأولياء والأصفياء وقليل ما هم، وأما من كان عقله مغلوباً بهواه وشهواته... فهذا من عالم البهائم... وإن كان الغالب عليه أخلاق الشياطين من الكبر والعجب والحسد والغش إلى سائر الأخلاق المذمومة، فهذا من عالم الشياطين، وإن اجتمع في الشخص إفراط الشهوات واتباع الهوى والأخلاق المذمومة فيكون آدمياً في صورته، شيطاناً في خلائقه، بهيمة في شهواته، فلا يصلح للصحبة»[1].

1. محمد بن الوليد الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، منشورات رياض الريس، لندن 1990، ص 212 – 213.

ترى هل من حاجة إلى القول، والحال هذه، أن تصوير ثنائية «العقل والهوى» على أنها ثنائية هرمسية لا تزج في جحيم «العقل المستقيل» بالرازي المسكين وحده، بل بقطاع عريض عميق من التراث العربي الإسلامي، وتخصيصاً من تراث «أهل السنة والجماعة» الذي تميز، في ما تميز، بحرصه على تفريق العقل «الإسلامي» عن العقل «اليوناني» من خلال تبني تلك الثنائية تحديداً[1]؟

وإذا جئنا الآن إلى إخوان الصفاء فسنراهم يمثُلون في محكمة الجابري بالحالة الجرمية نفسها التي غالباً ما مثلوا بها في أقفاص اتهام خصومهم والمشنعين عليهم من محامي العقيدة القويمة، ولكن هذه المرة بتهمة «الهرمسية»: «لعل أول ما يلفت النظر في هذه المرحلة من تطور حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية هو "رسائل إخوان الصفا". والحق أن هذه الرسائلة تشكل **مدونة هرمسية كاملة**، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان واستعمالها لجوانب من الأرسطية، وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الإسلام لباساً، ولكن شفافاً، فهي **لا تخفي انتماءها الهرمسي**، إذ تحيل مراراً وتكراراً إلى هرمس مثلث الحكمة وإلى أغاثا ديمون وفيثاغورس»[2].

وبغض النظر هنا عن جرة القلم التي تقيم، بغير ما مسؤولية علمية ونقدية، علامة مساواة وتطابق بين الفيثاغورية والهرمسية، فإننا سنلاحظ أن أغاثاديمون وهرمس المثلث الحكمة ما كانا – على غرابة اسميهما – غريبين إلى هذا الحد، وكما يوحي النص، عن المجال التداولي

---

1. حتى الكندي، الذي لا يعترف الجابري بسواه سفيراً لدولة «العقل» في الإسلام، كان، في ما أثر عنه، يقول: «اعص هواك، وأطع كل ما سواه».
2. **تكوين العقل العربي**، ص 202.

للثقافة العربية الإسلامية وعن «معقولها الديني». فأغاثا ديمون المصري غالباً ما جرت المطابقة في الهوية بينه وبين شيث بن آدم. أما هرمس المثلث الحكمة – المصري أيضاً – فهو، بإجماع مؤرخي «المعقول الديني» و«المعقول العقلي» على حد سواء، النبي إدريس[1].

ولا يتسع المجال هنا بالطبع لمناقشة جميع بنود الاتهام التي يحاصر بها الجابري إخوان الصفاء ليحصرهم في خانة «العقل المستقيل»، ولكن حسبنا العينة التالية: «يهاجم إخوان الصفا المتكلمين لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد ويحذرون أتباعهم منهم لأنهم «الدجالون الذلقو الألسن العميان القلوب الشاكون في الحقائق الضالون عن الصواب». كما يهاجمون الفلاسفة فيقولون: «واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل... أما المنطق فإنما يحتاج إليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد... أما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار... وهي النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية»[2].

---

1. يقول الشهرستاني مثلاً: «هرمس العظيم، المحمودة آثاره، المرضية أقواله وأفعاله، الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام... ويقال إن عاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام» (**الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني، طبعة دار صعب المصورة، بيروت 1986، ص 45). ويقول القفطي: «إدريس النبي صلى الله عليه وسلم... اختلف الحكماء في مولده ومنشئه وعمن أخذ العلم قبل النبوة، فقالت فرقة ولد بمصر وسموه هرمس الهرامسة ومولده بمنف وقالوا هو باليونانية آرميس وعُرّب بهرمس ومعنى آرميس عطارد... وهو عند العبرانيين اسمه خنوخ وعُرّب اخنوخ وسماه الله عز وجل في كتابه العربي المبين إدريس، وقال هؤلاء إن معلمه اسمه الغوثاذيمون» (**إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، طبعة دار الآثار المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص 2).
2. **تكوين العقل العربي**، ص 203 – 204.

وجلي للعيان أين هي خطورة هذا النص. فهو بمثابة بيان للحيثيات التي تبرر طرد إخوان الصفاء خارج دائرة العقل بالنظر إلى موقفهم السلبي من علوم العقل الثلاثة الأساسية في الثقافة العربية الإسلامية: الكلام والفلسفة والمنطق. فلننظر إذاً في حقيقة هذا الرفض المثلث الزوايا.

1 - إن أول أدلة الجابري على اضطلاع إخوان الصفاء بدور فرسان «العقل المستقيل» هو مهاجمتهم المتكلمين «لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد». والحال أن الجابري يكيل الثناء، كل الثناء، لابن رشد لأنه فضح «تشغيب المتكلمين» وأكد على «خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة»[1]. وفي فقرة لاحقة يقول الجابري: «أما في مجال علم الكلام فإننا نصادف نفس انتقاد ابن رشد لمنهج المتكلمين، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب... على أساس أن الشاهد والغائب في هذا المجال ليس من طبيعة واحدة، فعالم الغيب أو العالم الإلهي يختلف اختلافاً جذرياً عن عالم الطبيعة والإنسان»[2]. فكيف يجوز إذاً، بحجة واحدة ومن جهة واحدة كما يقول المناطقة، إخراج إخوان الصفاء من دائرة العقل وتنصيب ابن رشد أميراً عليها؟ وبسحر أي ساحر تنقلب رذيلة الأوائل المتمثلة بتجرؤهم على مهاجمة المتكلمين وتسفيه استعمالهم لقياس الغائب على الشاهد فضيلة يضفر إكليلها للثاني لقيامه بدوره بانتقاد المتكلمين وبالتنديد باستعمالهم لقياس الغائب على الشاهد؟ وأما أن إخوان الصفاء انتقدوا المتكلمين وأهل الجدل، فهذه حقيقة لا مراء فيها. ولكن انتقادهم إياهم لم يكن محض سباب لفظي، كما قد يوحي بذلك شاهد الجابري المبتور،

1. نحن والتراث، ص 341.
2. المصدر نفسه، ص 369.

بل إن إعادة بناء هذا الشاهد بتمامه تنم عن مستوى عقلاني رفيع في تفنيد إخوان الصفاء لمشاغبات المتكلمين وحذلقات أهل الجدل. يقول تمام النص (من الرسالة الخامسة والأربعين من رسائل إخوان الصفاء):

«اعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدّعون مع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول، ثم ينظرون في الفطرة والفلقة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الهيولى، وهم شاكون في الأشياء الظاهرة الجلية، ويدعون فيها المحالات بالمكابرة في الكلام والحجاج في الجدل، مثل دعواهم أن قطر المربع مساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر جسم يبلغ في طرفة عين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل ذلك من الزور والبهتان. فاحذرهم يا أخي، فإنهم الدجالون الذلقو الألسن، العميان القلوب، الشاكون في الحقائق، الضالون عن الصواب»[1]. وبديهي أن

---

1. **رسائل إخوان الصفاء**، دار صادر، بيروت بلا تاريخ، المجلد الرابع، ص ٥٥ – ٥١. ومن هذا المنطلق الجدالي العقلاني يقول إخوان الصفاء أيضاً في مقطع من رسالتهم الثانية عشرة: «ولكن أشرّهم على أهل الدين والورع، وأضرّهم على العلماء، وأشدهم على عداوة الحكماء، هذه الطائفة الظَّلَمة المجادلة المخاصمة... الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتصدرون في المجالس ويتجادلون في أشياء لا تفيد في الدين علماً، ولا تنتج في الحكمة فائدة، مثل كلامهم في التعديل والتجويز والجزء الذي لا يتجزأ... ويعارضون الحكماء والعلماء، ويشنعون عليهم مثل قولهم: إن علم الطب والنجوم باطل، وإن الكواكب جمادات، وإن الأفلاك لا وجود لها، وإن علم الطب لا منفعة فيه، وإن علم الهندسة

النص - وهو جدالي - لا يخلو من عنف لفظي، ولكنه يحامي في الوقت نفسه عن العلوم العلمية مثل علوم الفلك والهندسة والبصريات، ويدافع عن مقولة الواقع الموضوعي في المعرفة، ويذود عن مبدأ السببية العقلاني، وينكر نظرية الطفرة والتجويز والجزء الذي لا يتجزأ الذي هو الأسّ الذي قامت عليه فرضية **الانفصال** الكلامية ضداً على فرضية **الاتصال** الفلسفية. والأهم من ذلك كله أنه يوجّه ضربة سديدة، لا إلى منع قياس الغائب على الشاهد بحد ذاته، بل إلى طريقة المتكلمين في استعمال هذا القياس. فلئن تكن مزية ابن رشد تكمن في أنه رفض قياس عالم الغيب الإلهي على عالم الشهادة البشري، مؤكداً بذلك على تعالي العالم الأول، فإن مزية إخوان الصفا تكمن في توكيدهم على الأسبقية المعرفية للعالم الثاني. فهم لا يقولون بتعالي عالم الغيب بمعنى استحالة قياسه على عالم الشهادة، ولكنهم يشترطون للصلاحة الإجرائية لهذا القياس معرفة العالم الثاني بحد ذاته. فقبل التفكير في «خفيات الأمور الغامضة البعيدة» لا بد من تمييز «الأشياء الظاهرة» و«الأمور الجلية»، وقبل الخوض في الغيبيات لا بد من التعاطي مع موجودات الحس والعقل؛ إذ ما دام المطلوب قياس الغائب المجهول على الشاهد المعلوم، فلا أقل من أن يكون المعلوم معلوماً حقاً وفعلاً. وخلافاً لابن رشد الذي سيقول بعد نحو قرنين من الزمن بأن «الطبيعيات» لا يمكن أن تكون هي مقياس «الإلهيات»، فإن إخوان الصفاء أكدوا - ودوماً ضد الخصم نفسه متمثلاً بالمتكلمين - على أولوية «الطبيعيات» بالمعرفة من حيث هي «طبيعيات»، أي أنهم، بدلاً من أن يواجهوا توهمات المتكلمين التي

لا حقيقة له، وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة» (المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 535 - 536).

«لا حقيقة لها في الهيولى»، بنظرية ثرالسند الثالية في مفارقة «المثال»، قد أكدوا، على العكس، على محايثة «الواقع». ومهما يكن من أمر، فليس صحيحاً ما يؤكده الجابري من أن إخوان الصفا يهاجمون المتكلمين «لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد»، بل الصحيح أنهم يهاجمونهم على إساءتهم استعمال هذا القياس، وعلى عدم تمكنهم من مداورته حسب أصوله. والنص التالي، المدهش بتفكيكه الإبستمولوجي لآليات القياس وصناعة الجدل بوجه الإجمال، لا يدع مجالاً للشك في أن إخوان الصفاء يأخذون، أكثر ما يأخذون، على خصومهم وخصوم الفلاسفة الذين هم المتكلمون، جهلهم - وإن على درجات - بأصول الصناعة وتقصيرهم فيها: «اعلم أن الجدل هو أيضاً صناعة من الصنائع، ولكن الغرض منها ليس هو إلا غلبة الخصم... إما بحجة أو شبهة... ثم اعلم أن الأصل في هذه الصناعة المتفق عليها بين أهلها هو معرفة الدعاوى والسؤالات والجوابات والدليل. فأما كيفية السؤالات وأجوبتها والاستدلالات بالشاهد على الغائب، وبالظاهر على الباطن، وبالمحسوسات على المعقولات، والحكم على الكل باستقراء الأجزاء في أي شيء يجوز، وفي أي شيء لا يجوز، وكيف اطّراد العلة في معلولاتها، وكيفية قياس الفروع على الأصول، ومعارضة الدعوى بالدعوى، والدليل بالدليل، وقلب المسألة على الأصل، ومناقضة أصلها لفروعها، ومقايسة الأصل بالأصل، والفرع بالفرع، ولوازم الشناعات وما يعرض فيها وفي معرفتها لأهلها من الانقطاع والشكوك والحيرة، فهم فيها متفاوتو الدرجات، كل ذلك بحسب قوى نفوسهم، وجودة ذكائهم، ودقة نظرهم وبحثهم ومكابرتهم ووقاحتهم وشغبهم»[1].

---

1. المصدر نفسه، ص 418 - 419.

2 - أما ادعاء الجابري بأن أخوان الصفاء «يهاجمون الفلاسفة» بدليل ما يقولونه من أن «كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل»، فهو ادعاء يحملنا قسراً على الافتراض بأن ناقد إخوان الصفاء ما قرأ قط رسائلهم بتمامها، بل ما قرأ قط حتى النص الذي ينقده بتمامه. فالنص أولاً لا يتهجم على الفلاسفة، بل على «المتعاطين الفلسفة والنظر والجدل». وتعاطي الشيء قد يكون عن جهل به. وبالفعل، وبالرجوع إلى مطلع النص الذي ابتره الجابري، نجد إخوان الصفاء يخاطبون قارئ رسالتهم الخامسة والأربعين بالقول: «اعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها». فـ«المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل» الذين تهاجمهم الرسالة هم بالتحديد من لا معرفة لهم بالفلسفة. والرسالة لا يدور موضوعها أصلاً على الفلسفة، بل على «العلوم الناموسية والشرعية». وهي إذ تشير إلى تكذيب النبي المبعوث من الله من قبل «مشايخ قومه»، فإنما تشير إلى واقعة محددة ومعروفة في تاريخ النبوة المحمدية. ومن هنا تضيف الرسالة وهي تتحدث عن مكذبي النبي من «مشايخ قومه» المتعاطين «الفلسفة والنظر والجدل» فتقول: «كما وصفهم تعالى فقال: ﴿ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون، وقالوا آآلهتنا خير أم هو، ما ضربوه لك إلا جدلاً، بل هم قوم خصمون﴾[1]. وكثرة المجادلين في زمن النبي واقعة معروفة، حتى إن فعل «جدل» ومشتقاته ورد في تسعة وعشرين موضعاً في القرآن الكريم، ولكن بدون أن يكون ثمة وجود في ذلك الزمن، وفي نطاق الجزيرة العربية، لفيلسوف واحد. ثم إن الرسالة الخامسة والأربعين إذ

1. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 52.

تخص بانتقادها «المشايخ» حصراً، فلأنها في الأصل رسالة في الدعوة وأصولها. فهي تطالب المنتمين إلى الجماعة من الإخوان بممارسة «دعايتهم» في أوساط الشباب وحدهم دون الشيوخ، إذ إن «مَثَل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء، كمَثَل ورق أبيض نقيّ لم يكتب فيه شيء، فإذا كتب فيه شيء، حقاً كان أم باطلاً، فقد شُغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر، ويصعب حكه ومحوه... فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغي لك، أيها الأخ، أن لا تُشغَل بإصلاح المشايخ الهَرِمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة، وعادات رديئة، وأخلاقاً وحشية، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون، وإن صلحوا قليلاً قليلاً فلا يفلحون. ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب... التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب»[1].

والآن، وإذا ما نحينا جانباً الرسالة الخامسة والأربعين وما تتضمنه من درس مدهش بتبكيره في علم نفس الدعوة والدعاية، ورجعنا إلى الرسائل الأخرى التي تتناول موضوع الفلسفة بما هي كذلك، فإن ما سيسترعي انتباهنا في هذه الحال هو مديح الفلسفة، لا هجاؤها كما يفترض الجابري وكما يحاول أن يوحي لقارئه. فـ«الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»[2]. و«الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الوجود، بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل

1. الموضع نفسه.
2. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 427.

بما يوافق العلم»[1]. و«الغرض الأقصى من الفلسفة هو... التشبه بالإله بحسب طاقة البشر»[2]. وتماماً كما سيقول ابن رشد بعد نحو قرنين من الزمن من أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[3]، كذلك فإن إخوان الصفاء يؤكدون أن «العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع»[4]. وكما سيؤكد ابن رشد على دور العلماء، بعد الأنبياء، في تأويل الشريعة، باعتبار أن العلماء هم «الذين خصهم الله بالتأويل»[5]، كذلك فإن إخوان الصفاء يؤكدون أن «الحكماء والعلماء ورثة الأنبياء... فإذا مضت الأنبياء لسبلها، خلفهم العلماء والحكماء، وقاموا مقامهم، ونابوا منابهم»[6]. بل كما أن ابن رشد سيجد نفسه مضطراً في مستهل **فصل المقال** إلى الدخول في حجاج ضد الفقهاء الذين ينهون عن «القياس العقلي» لينتهي إلى الاستنتاج بأن «النظر في كتب القدماء واجب بالشرع»، وبأن «من نهى عن النظر فيها... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبعد عن الله»[7]، كذلك يندد إخوان الصفاء بموقف «الفقهاء وأصحاب الحديث»

---

1. المصدر نفسه، ص 48.
2. المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 30.
3. ابن رشد: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، في فلسفة ابن رشد، طبعة دار الآفاق الجديدة المصورة، بيروت 1978، ص 18.
4. **رسائل إخوان الصفاء**، المجلد الثالث، ص 30.
5. ابن رشد: **فصل المقال**، المصدر الآنف الذكر، ص 26. انظر كذلك تعريفه في مناهج الأدلة لـ«أهل صناعة البرهان» بأنهم «هم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته» (المصدر نفسه، ص 57).
6. **رسائل إخوان الصفاء**، المجلد الثالث، ص 347.
7. ابن رشد: **فصل المقال**، مصدر آنف الذكر، ص 17 – 18.

من «نهوا عن النظر في... علم الفلسفة» ليخلصوا إلى الاستنتاج بأن «من قد تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين... فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره، بل يزيده في علم الدين تحققاً، وفي أمر المعاد استبصاراً»[1]. والواقع أنه إذا كان ثمة ما يمكن أن يؤخذ على إخوان الصفاء في موقفهم من الفلسفة فليس تسفيهها والتنكر لها، كما يتهمهم بذلك ناقدهم الحديث الجابري، بل غلوهم في التوأمة بينها وبين الشريعة، كما تنبه إلى ذلك ناقدهم القديم السجستاني. فقد كان سواء عندهم أن يصير الإنسان «ربانياً حكيماً» أو «فيلسوفاً محققاً»[2]. ولكن ما يبقى جديراً بالإعجاب لديهم هو أن تطرفهم في المطابقة بين الشريعة والفلسفة لم يدفع بهم إلى اتخاذ موقف انغلاقي من تعدد المذاهب الفلسفية، وهذه مزية يتفوقون بها حتى على ابن رشد الذي حدا به حرصه على التوفيق بين «الأختين» والمطابقة بين «الحقين» إلى طرد الفلاسفة «الدهريين»[3] - لمجرد أنهم دهريون - خارج دائرة الحكمة. وصحيح أن هوى إخوان الصفاء يبقى إلى جانب فيثاغورس، أبي الفلاسفة «الرباني»، وصحيح أنهم يقسمون الفلاسفة إلى «راسخين في العلم» و«ناقصين» تبعاً لقولهم بحدثان العالم أو قدمه، ولكنهم لا يتحرجون من مصارحة من يدعونه إلى مذهبهم بانفتاحهم على جميع المذاهب: «اعلم أيها الأخ أنّا لا نعادي علماً من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألفوه في فنون العلم وما استخرجوه

---

1. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص 157. ولئن عقدنا هنا المقارنة بين ابن رشد حصراً وبين إخوان الصفاء، فما ذلك إلا لأن ابن رشد هو، في نظر ناقد العقل العربي، أمير العقلانية العربية الإسلامية الذي لا يعلو عليه أمير آخر.
2. المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 31.
3. المصدر نفسه، ص 538.

بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني»[1]. ومن ثم نراهم يدعون المرشح للانتساب إلى أخويّتهم أن يغرف على سعة من بحر العلم «أي علم كان: حكمياً أو شرعياً، رياضياً أو طبيعياً أو إلهياً، فإنها كلها غذاء للنفس وحياة لها في الدنيا والآخرة جميعاً»[2].

3 – إن يكن ظلم كبير لإخوان الصفاء أن يقال إنهم أنكروا الفلسفة وتنكروا لها، فظلم أكبر أن يقال إنهم تنصلوا من المنطق وناصبوه العداء. ولا بد للمرء أن يكون قد امتنع عن تصفح رسائلهم ولو مجرد تصفح ليصدر بحقهم مثل هذا الحكم السلبي. وبالفعل، إذا كان إخوان الصفاء قد جعلوا الفلسفة «أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»، فقد جعلوا المنطق، بوصفه أداة الفيلسوف، «أشرف الأدوات»: «اعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف. وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، لأنه قيل في حدّ الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية»[3]. والواقع أن إخوان الصفاء لم يكتفوا بمثل هذه الإشادة الهائلة بالمنطق من حيث هو أداة بديئة، بل خصصوا لعرضه ولشرح صناعته خمس رسائل بكاملها من رسائلهم الاثنتين والخمسين، وهي على وجه التحديد الرسائل من العاشرة إلى الرابعة عشرة. وقد أقاموا في مقدمتهم العامة موازاة تامة بين الحاجة البديئة إلى المنطق «لتسديد العقل وتثقيفه نحو الحقائق ورده عن الزلل والغلط» وبين الحاجة البديئة إلى النحو «لتسديد اللسان وتقويمه

---

1. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 167.
2. المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 538.
3. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 427.

نحو الصواب ورده عن اللحن، لأن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات مثل نسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ»[1]. وقد شرح إخوان الصفاء في رسائلهم المنطقية الخمس مقولات أرسطو العشر وتقسيمه للقضايا ونظريته في القياس والبرهان. وقد خصصوا رسالتهم الحادية عشرة لشرح **قاطيغورياس** أو **كتاب المقولات**، والثانية عشرة لشرح **باريمانياس** أو **كتاب العبارة**، والثالثة عشرة والرابعة عشرة لشرح **أنولوطيقا الأولى وأنولوطيقا الثانية** أي كتاب **التحليلات** بجزءيه **القياس والبرهان**، فضلاً عن تخصيصهم تاسعة رسائلهم لشرح **المدخل إلى صناعة المنطق الفلسفي**، أي **إيساغوجي** فرفوريوس. ولا يتسع المجال هنا بطبيعة الحال لعرض آراء إخوان الصفاء المنطقية، ولكن سنكتفي بأن نلاحظ أنه إذا كان الجابري قد جعل معيار العقلانية في تلك الأزمنة هو الموقف من كتاب أرسطو **البرهان**، فلنا أن نتساءل كيف قضى بعزل إخوان الصفاء في محجر العرفان وهم الذين جعلوا في النص التالي من **برهان** أرسطو فيصل التفرقة بين ما هو حق أو باطل في ميزان العقل: «وقد عمل أرسطاطاليس ثلاثة كتب أخرى، وجعلها مقدمات لكتاب البرهان... وإنما جعل عنايته أكثرها بكتاب البرهان لأن البرهان ميزان الحكماء يعرفون به الصدق من الكذب في الأقوال، والصواب من الخطأ في الآراء، والحق من الباطل في الاعتقادات، والخير من الشر في الأفعال، كما يعرف جمهور الناس

---

1. المصدر نفسه، ص 24 – 25. وفي الواقع، إن إخوان الصفاء في موازنتهم هذه بين المنطق كمسدِّد للعقل والنحو كمسدِّد للِّسان إنما كانوا يكررون شبيه الموقف الذي كان وقفه الفارابي عندما قال في كتابه **إحصاء العلوم**: «كل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات». ولو كان مؤلف **تكوين العقل العربي** اطلع على رسائل إخوان الصفاء، حقاً لكان يُفترض به أن يكيل لهم الثناء عينه الذي كاله للفارابي على موازاته هذه بين علم المنطق وعلم النحو.

بالموازين والمكاييل والأذرع تقدير الأشياء الموزونة والمكيلة والمذروعة إذا اختلفوا في حزرها وتخمينها؛ فهكذا العلماء العارفون بصناعة البرهان يعرفون بها حقائق الأشياء إذا اختلف فيها حَزْرُ العقول وتخمين الرأي، كما يعرف الشعراء العروضيون استواء القوافي وانزحافها، إذا اختلف فيه، بصناعة العروض الذي هو ميزان الشعر»[1]. ولكن ما هو محض ظلم - وإن يكن كبيراً - لإخوان الصفاء يأخذ بُعْد الفضيحة عندما يقال لنا إن تنكرهم المزعوم للمنطق يرجع إلى اعتقادهم بأنه لا يحتاج إليه من الناس سوى «أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد»، بينما تستغني عنه أتم الاستغناء «النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية». فإن تكن الشواهد التي سقناها حتى الآن من رسائل إخوان الصفاء تنم عن موقف بالغ الإيجابية من الفلسفة والمنطق، وتشهد بالتالي على أن ناقدهم لم يقرأ رسائلهم بتمامها، وإلا ما كان تورط في إصدار مثل ذلك الحكم السلبي على موقفهم من علوم العقل، فإن الشاهد الأخير الذي يربط بين الحاجة إلى المنطق وبين درن الأجساد يشهد على أكثر مما هو **عدم قراءة**: فنحن هنا أمام **سوء قراءة** يعزّ أن نقع على مثيله حتى في أطروحات المبتدئين. وما ذلك لأن إخوان الصفاء لم يقرنوا بين الانغمار في الأجساد وبين الحاجة إلى المنطق، بل لأن المنطق الذي عنوه هنا شيء لا يمتّ بصلة إلى **المنطق بمعناه الفلسفي**، بل هو بكل بساطة **المنطق اللفظي**،

---

1. **رسائل إخوان الصفاء**، المجلد الأول، ص 268 - 269. قارن مع تهليل الجابري لفتح الفارابي «التاريخي»: «من هنا يجب أن ننظر إلى إبراز الفارابي لأهمية البرهان وتأكيده على أنه الموضوع الأساسي والرئيسي في المنطق. والحق أن إلحاح الفارابي على أن «المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين» يسجل موقفاً جديداً في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهده، موقفاً يستعيد بقوة وإلحاح ما كان مهملاً أو محرما من المنطق خلال العهد الهيلنستي: أعني كتاب **البرهان** (**تكوين العقل العربي**، ص 244).

أو الكلام وعبارة اللسان. وبيان الأمر أن إخوان الصفاء قد ساقهم الطابع الموسوعي لرسائلهم إلى الخوض في حديث علم الاجتماع البشري. وقد توقفوا، في جملة ما توقفوا عنده من ظاهرات الاجتماع البشري، عند محطة اللغة. فاللغة هي أداة البشر للتفاهم، وبدونها يستحيل الاجتماع واقعاً وخطاباً. ومن ثم فقد أفردوا فصلاً خاصاً للحديث عن «حاجة الإنسان إلى المنطق»، أي تحديداً «**النطق اللفظي**»، من حيث «هو أصوات مسموعة لها هجاء، وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو الجسد، وتمر إلى المسامع من الآذان التي هي أعضاء من أجساد أخر»[1]. ونظراً إلى النزعة الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة التي يصدر عنها إخوان الصفاء، والتي تحكمها أصلاً وأساساً ثنائية النفس والجسد، فقد فصلوا «النطق اللفظي» عن «النطق الفكري» وتصوروه «أمراً جسمانياً ظاهراً جلياً محسوساً، وُضع بين الناس لكيما يعبر كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين له»، وذلك على الضد من «النطق الفكري الذي هو أمر روحاني معقول، فهو تصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها الرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في فكرتها»[2]. ولو كان الإنسان محض نفس لاستغنى بالنطق الفكري عن النطق اللفظي. وبديهي أن إخوان الصفاء الذين يعتقدون، بحكم من نزعتهم الأفلاطونية المحدثة دوماً، أن الإنسان «حياته من قبل النفس وموته من قبل الجسد»، كانوا يؤثرون لو أنه في مستطاع الإنسان أن يتكلم بغير لسان وأن يعبر بغير ألفاظ. ولكن لما كان «اسم الإنسان إنما هو واقع على النفس والجسد جميعاً»[3]، فقد

1. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص 392.
2. الموضع نفسه.
3. الموضع نفسه.

تصوروا، في قبالة الإنسان البشري العادي الذي لا يستطيع أن يستغني بلغة النفس التي هي الفكر عن لغة الجسد التي هي اللفظ، إنساناً أعلى من ماهية شبه إلهية، قادراً على أن يتحرر من أسر الجسد والطبيعة، وأن يرقى من «بحر الهيولى» إلى فلك الكائنات الجوهرية الصافية الشفافة غير المتجسدة، وأن يدخل مع أنداد له و«إخوان» من البشر المتسامين فوق الشرط البشري في حوار فكري وتواصل روحي خالص لا يمر بوساطة اللغة وكدورتها. وبهذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، قال إخوان الصفاء بإمكان استغناء «النفوس الفلكية» عن «المنطق»: «واعلم أيها الأخ لو أمكن الناس أن يفهم بعضهم من بعض المعاني التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان، لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة، لأن في استماعها واستفهامها كُلفةً على الناس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان. ولكن لما كانت نفس كل واحد من البشر مغمورة في الجسد، مغطاة بظلمات الجسم، حتى لا ترى واحدة منها الأخرى إلا الهياكل الظاهرة التي هي الأجسام الطويلة العريضة العميقة، ولا يدري ما عند كل واحدة منها من العلوم إلا ما عبّر كل إنسان عما في نفسه لغيره من أبناء جنسه، ولا يمكنه ذلك إلا بأدوات وآلات مثل اللسان والشفتين واستنشاق الهواء، وما شاكلها من الشرائط التي يحتاج الإنسان إليها في إفهامه غيره من العلوم واستفهامه منه. فمن أجل هذا احتيج إلى المنطق اللفظي وتعليمه، والنظر في شرائطه التي يطول الخطاب فيها. فأما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية، لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية، ونجت من بحر الهيولى وأسر الطبيعة، واستغنت عن الكون مع الأجساد

المظلمة التي في أسفل السافلين وعالم الكون والفساد، وارتفعت إلى أعلى أفق العالم العلوي، وسرت في الجواهر النيّرة الشفافة التي هي الكواكب والأفلاك... إذ كانت صافية من الخبث والدغل، وبريئة من الإضمار للشر، فقرنت بالجواهر النيّرة والأكر الشفافة التي يتراءى الجزء منها في الكل، والكل يتراءى في الجزء، كما تتراءى وجوه المرايا المجلاة بعضها في بعض، وكما تتراءى وجوه الجماعة المتقابلين في عين الواحد منهم، ووجه الواحد في أعين الجميع، فهم غير محتاجين إلى الإخبار عن الإضمار، ولا السؤال عن كتمان الأسرار، لأنهم في الإشراق والأنوار التي هي معدن الأخيار والأبرار»[1].

إن هذه المناقشة الطويلة لموقف الجابري من إخوان الصفاء لا يمكن أن تستكمل مع ذلك هدفها ما لم نشر إلى أن الضحية الرئيسية لهجوم الجابري على إخوان الصفاء ليس إخوان الصفاء أنفسهم، بل «تلميذهم» المزعوم ابن سينا. والواقع أن الهجوم على ابن سينا يأخذ طابعاً لا تردد في وصفه بأنه هذائي. فهذا السفير الكبير لدولة العقل في الإسلام، الذي أوصل المشائية العربية إلى ذروتها التي ما عاد من الممكن بعدها إلا السعي إلى تجاوزها، يُطرد من قبل ناقد العقل العربي طرداً بالغ العنف إلى غياهب «غابة اللاعقل». وبالفعل، لا يكاد الجابري يصادر على أن تأثير إخوان الصفاء في ابن سينا واضح «إلى الحد الذي لا يدع مجالاً للشك في أن رسائلهم كانت بالفعل أحد المراجع الأساسية التي اعتمد عليها في تكوينه الفلسفي» حتى ينصرف حالاً إلى فضح «الفلسفة المشرقية السينوية على حقيقتها» بوصفها «استمراراً» و«إعادة إنتاج» لأيديولوجيا «سبق لها أن أدت دورها التاريخي ولم يعد فيها غير إطارها المعرفي المتخلف»، «هي

1. المصدر نفسه، ص 402 – 403.

الأيديولوجيا الإسماعيلية كما نشرتها رسائل إخوان الصفاء»[1].

ولا يتسع المجال هنا للدخول في نقاش للمصادرة التي تجعل من ابن سينا تلميذاً لإخوان الصفاء، ولا للمصادرة التي تجعل من رسائلهم طبعة فلسفية من الأيديولوجيا الإسماعيلية، ولكننا سنكتفي، توكيداً منا للطابع الهذائي للحملة على ابن سينا، بإيراد الشواهد التالية:

- «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام»[2].
- «كان ابن سينا... رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفي عليه من أبهة وجلال، المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»[3].
- «إن ابن سينا يبدو من هذه الناحية، وهي أهم من غيرها، لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي»[4].
- «لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»[5].
- «الفلسفة المشرقية السينوية كانت إذن... فلسفة قتلت العقل

1. نحن والتراث، ص 220.
2. المصدر نفسه، ص 211.
3. المصدر نفسه، ص 141.
4. الموضع نفسه.
5. المصدر نفسه، ص56. وانظر أيضاً ص 227 حيث يكرر القول بالحرف الواحد: «لقد كرس اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده عن عقلانيته المتفتحة... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة».

والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»[1].

- «فلسفة ابن سينا هي فلسفة «التحطيم الذاتي»... فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»[2].
- «ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية... وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله»[3].

والعجيب في هذا الحكم الأخير، الذي يلقي بكبير فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية في جب الهرمسية، أنه سيطلق بقضه وقضيضه على عدو كبير للفلسفة الإسلامية، ولابن سينا على وجه التعيين، هو صاحب **تهافت الفلاسفة**. وبالفعل، وكما قيل لنا إن «ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها»، كذلك سيقال لنا إن الغزالي قد «تبنى الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية»[4]. وكما قيل لنا إن فلسفة ابن سينا هي «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»، كذلك سيقال لنا: «لقد انتصر «العقل المستقيل» في الغزالي على كل نبضات عقله»[5]. بل أكثر من ذلك، فإن ابن سينا نفسه سيكف عن أن يكون عدواً للغزالي ليصير كبير «أساتذته» من «مكرسي العقل المستقيل»[6]. وسيقال لنا بكل يقين وطمأنينة: «إذا لم يكن الغزالي قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة

1. المصدر نفسه، ص 226-227.
2. **تكوين العقل العربي**، ص 268.
3. المصدر نفسه، ص 266 - 268.
4. المصدر نفسه، ص 286.
5. المصدر نفسه، ص 289.
6. المصدر نفسه، ص 350.

فلا شك أنه استقى أطروحات «العقل المستقيل» من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها»[1]. وكما أن ابن سينا لم يشفع له كونه مؤلف أكبر موسوعة فلسفية أرسطية في الإسلام، ونعني كتابه الشفاء الذي يقر الجابري نفسه بـ«عظمته»، كذلك لن يشفع للغزالي كونه أول من أدخل المنطق الأرسطي إلى علم الكلام السني. آية ذلك أن الغزالي لم يضْفِ «المشروعية السنية» على المنطق وحده، بل كذلك على التصوف. وبما أنه «ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد هو الهرمسية»[2]، فإن الجريمة التي سيقترفها الغزالي «بتكريسه للهرمسية [اقرأ التصوف] في دائرة البيان ذاتها»[3] لن تغفر له أبداً: فهو بقلبه لاتجاه التحالفات وبإدخاله شيطان العرفان إلى معسكر البيان قد أسس «أزمة العقل العربي، أزمته التاريخية»[4]، وهي أزمة مفتوحة إلى اليوم: «هل نحتاج بعد هذا إلى القول بأن انتصار «العقل المستقيل» في الغزالي قد خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي ما زال نزيفه يتدفق، وبشكل ملموس، من كثير من «العقول» العربية إلى الآن؟»[5].

وبحجة أن التصوف جزء من العرفان، وبحجة أن «المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه هو... الهرمسية بالدرجة الأولى»[6]، فإن عملية «سلخ جلد» حقيقية ستنظم لجميع متصوفة الإسلام، سواء منهم أصحاب الحلول أو اصحاب التجلي، أصحاب

---

1. المصدر نفسه، ص 286.
2. المصدر نفسه، ص 275.
3. المصدر نفسه، ص 268.
4. المصدر نفسه.
5. المصدر نفسه، ص 290.
6. بنية العقل العربي، ص 282.

وحدة الوجود أو أصحاب وحدة الشهود، أصحاب الاتحاد أو أصحاب الفناء. وسيجري التركيز بوجه خاص على التصوف النظري، سواء أكان سنياً أم شيعياً، لأنه في «الجانب النظري» على وجه التعيين يتجلى مدى ارتباط التصوف الإسلامي بالتصوف الهرمسي و«مدى تنوع أشكال حضور الهرمسية في الفكر العربي ومدى تغلغلها في مختلف قطاعاته»[1]. وفي هذه العملية الواسعة النطاق لمطاردة سَحرة الإسلام الذين هم المتصوفة سيكون ممثلو التصوف السني هم المطلوبة جلودهم أكثر من غيرهم لأنهم هم الذين تصدوا لمهمة «تحقيق المصالحة بين البيان والعرفان». وعلى رأس هؤلاء يقف، بطبيعة الحال، الحارث بن أسد المحاسبي (ت243 هـ) لا لأنه أستاذ الغزالي فحسب، بل لأنه كان أول من برر، من موقع «التمسك بالمعقول الديني العربي كما يقرره الكتاب والسنة»، مسعى الانتقال «من البيان كما كان يمارسه ويقننه الفقهاء والمتكلمون إلى العرفان كما كان يمارسه المتصوفة»[2]. ومع أن المحاسبي يحتل موقعاً مميزاً في التاريخ الفكري للإسلام باعتباره أول من وضع من «أهل السنة والجماعة» كتاباً في **مائية العقل** محققاً بذلك، في أرجح الظن، سبقاً على الكندي نفسه ورسالته **في العقل**، فإن الجابري سيسجل عليه، على العكس، وبقدر كبير من الظلم، أنه كان أول من حاول «أن يعطي لـ«العقل» معنى عرفانياً بالاعتماد على الكتاب والسنة»[3]. والدليل الوحيد الذي يسوقه الجابري على هذا «المعنى العرفاني» المزعوم تعريف المحاسبي للعقل بأنه «غريزة» وضعها الله في الإنسان ليعقل عنه. والحال

1. **تكوين العقل العربي**، ص 212 – 213.
2. المصدر نفسه، ص 276.
3. المصدر نفسه، ص 277.

أن ما يغيب عن الجابري أو ما يغيّبه الجابري هو أن ذلك التعريف هو تعريف أحمد بن حنبل تحديداً، وأهل السنة والجماعة إجمالاً، إذ على أساسه أرادوا تمييز «العقل الإسلامي» عن «العقل الكوني» اليوناني أو «العقل الفعال» أو «العقل الجوهر» الذي قال به الفلاسفة[1].

وبعد المحاسبي يأتي دور الكلاباذي (ت380 هـ)، «الفقيه الحنفي» وصاحب «أقدم وأهم» محاولة «للمصالحة بين البيان والعرفان الصوفي»، والذي يمثل كتابه **التعرف لمذهب أهل التصوف** «فتوى فقهية ذكية لإدخال التصوف في دائرة «الحلال»، بل في دائرة «المستحب» من وجهة نظر أكثر أهل السنة تشدداً»[2].

ويليهما كل من أبي طالب المكي (ت386 هـ)، مؤلف **قوت القلوب**، وأبي نصر السراج الطوسي (ت378 هـ)، مؤلف **اللمع** الذي «كان معاصراً للكلاباذي وعمل مثله على التماس المشروعية «السنية» للتصوف»[3]. ثم يلي الاثنين أبو عبد الرحمن السلمي (ت412 هـ) صاحب كتاب **طبقات الصوفية** وكتاب **تاريخ أهل الصفة**، والذي «كان أستاذاً لعدد كبير من رجالات التصوف في القرن الخامس الهجري، ومن أبرز تلامذته أبو سعيد بن أبي الخير (357 – 440 هـ) الصوفي الفارسي الشهير الذي نال «الخرقة الأولى» على يديه، وأبو القاسم القشيري (376 – 465 هـ) الذي ألف سنة 437 هـ رسالته الشهيرة والمعروفة باسمه والتي «رسّم» فيها محاولة

1. انظر، على سبيل المثال، في بيان الاختلاف بين أهل السنّة والجماعة وبين الفلاسفة في تحديد معنى العقل، أغريزة هو أم جوهر، في دراسة د. رضوان السيد عن **العقل والدولة في الإسلام** المنشورة في كتابه **الأمة والجماعة والسلطة** مصدر آنف الذكر. وانظر كذلك تقديم د. حسين القوتلي لكتابي **مائية العقل وفهم القرآن**، للمحاسبي، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت 1982.
2. **تكوين العقل العربي**، ص 278 – 279.
3. المصدر نفسه، ص 279.

أن ما يغيب عن الجابري أو ما يغيّبه الجابري هو أن ذلك التعريف هو تعريف أحمد بن حنبل تحديداً، وأهل السنة والجماعة إجمالاً، إذ على أساسه أرادوا تمييز «العقل الإسلامي» عن «العقل الكوني» اليوناني أو «العقل الفعال» أو «العقل الجوهر» الذي قال به الفلاسفة[1].

وبعد المحاسبي يأتي دور الكلاباذي (ت380 هـ)، «الفقيه الحنفي» وصاحب «أقدم وأهم» محاولة «للمصالحة بين البيان والعرفان الصوفي»، والذي يمثل كتابه **التعرف لمذهب أهل التصوف** «فتوى فقهية ذكية لإدخال التصوف في دائرة «الحلال»، بل في دائرة «المستحب» من وجهة نظر أكثر أهل السنة تشدداً»[2].

ويليهما كل من أبي طالب المكي (ت386 هـ)، مؤلف **قوت القلوب**، وأبي نصر السراج الطوسي (ت378 هـ)، مؤلف **اللمع** الذي «كان معاصراً للكلاباذي وعمل مثله على التماس المشروعية «السنية» للتصوف»[3]. ثم يلي الاثنين أبو عبد الرحمن السلمي (ت412 هـ) صاحب كتاب **طبقات الصوفية** وكتاب **تاريخ أهل الصفة**، والذي «كان أستاذاً لعدد كبير من رجالات التصوف في القرن الخامس الهجري، ومن أبرز تلامذته أبو سعيد بن أبي الخير (357 – 440 هـ) الصوفي الفارسي الشهير الذي نال «الخرقة الأولى» على يديه، وأبو القاسم القشيري (376 – 465 هـ) الذي ألف سنة 437 هـ رسالته الشهيرة والمعروفة باسمه والتي «رسّم» فيها محاولة

1. انظر، على سبيل المثال، في بيان الاختلاف بين أهل السنّة والجماعة وبين الفلاسفة في تحديد معنى العقل، أغريزة هو أم جوهر، في دراسة د. رضوان السيد عن **العقل والدولة في الإسلام** المنشورة في كتابه **الأمة والجماعة والسلطة** مصدر آنف الذكر. وانظر كذلك تقديم د. حسين القوتلي لكتابي **مائية العقل وفهم القرآن**، للمحاسبي، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت 1982.

2. **تكوين العقل العربي**، ص 278 – 279.

3. المصدر نفسه، ص 279.

الكلاباذي والسراج، فأصبحت بذلك المشروعية السنية للعرفان الصوفي قضية منتهية». [يتعين علينا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن الجابري يرتكب هنا خطأً شنيعاً، إذ إن من أسهم في تأمين «المشروعية السنية» للتصوف ليس «الصوفي الفارسي الشهير» أبا سعيد بن أبي الخير الذي كان صديقاً ومراسلاً لابن سينا، وإليه وجّه هذا الأخير رسالته المشهورة في «معنى الزيارة»، بل هو «أبو سعيد» آخر، هو المعروف باسم شيخ الشيوخ أبي سعيد (أبو أبي سعد) الصوفي النيسابوري الذي يقول ابن الأثير في **الكامل في التاريخ** إن وفاته كانت في ربيع الآخر من سنة 480 هـ، والذي يقول الطرطوشي في **سراج الملوك** إنه هو من «خط المدرسة النظامية وبناها أحسن بنيان» لحساب نظام الملك. ومن غير الممكن أن يكون «أبو سعيد بن أبي الخير المشار إليه آنفاً»، كما يضيف الجابري القول، هو من «قاد حركة صوفية واسعة النطاق في إقليم خراسان، وخصوصاً على عهد السلاجقة الذين فسحوا المجال للمتصوفة ليعملوا كحزب منظم مهمته «تأطير الجماهير» روحياً، وبالتالي سياسياً»، وذلك لأنه، على تعاليه عن صراعات عصره المذهبية، قد توفي سنة 440 هـ، بينما لم يأت السلاجقة أنفسهم إلى الحكم إلا سنة 447 هـ. وما دام الجابري يحيل في شاهده القارئ إلى **سراج الملوك** للطرطوشي، فلنذكر أن الطرطوشي لا يأتي أبداً بذكر لأبي سعيد بن أبي الخير، بل يتحدث فقط عن «**أبي سعيد الصوفي**» الذي بنى بالأموال التي جناها من بناء النظامية «الرباطات للصوفية واشترى الضياع والخانات والبساتين والدور، وأوقف جميع ذلك على الصوفية، فالصوفية إلى يومنا هذا في رباط أبي سعد الصوفي وفي أوقافه يتقلبون»[1]].

---

1. الطرطوشي: **سراج الملوك**، مصدر آنف الذكر، ص 381.

وإذا كان هذا هو حكم «المعتدلين» السنيين من المتصوفة، فماذا سيكون حكم غلاتهم من الإشراقيين والباطنية وأصحاب الحلول؟ فالجنيد (ت297هـ)، الذي يدرجه الجابري في عداد القائلين بـ«وحدة الشهود» - وهم أقل تطرفاً من القائلين بـ«وحدة الوجود» - قد تبنى «في التوحيد والنفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرها آراء هرمسية تماماً»، وهذا «على الرغم من أنه حرص بنفسه على الفصل بين تصوفه السني وتصوف الآخرين «الملاحدة» «الزنادقة»»[1]. وأما الحلاج (ت309هـ)، زعيم أصحاب الحلول، فيمثل من «التصوف الهرمسي» الصنف الذي يطلق عليه اسم «التصوف بالانكفاء على الذات». وهو يصرح بـ«استقالة العقل» ويؤكدها، و«يرى أن الرياضة والمجاهدات الصوفية تكشف للإنسان عن الصورة الإلهية فيه طبقاً للقول المأثور: «خلق الله آدم على صورته»، وهي عبارة هرمسية سبق أن تعرفنا عليها في الفصل السابق»[2]. وبعد الجنيد والحلاج «سيتوغل المتصوفة بعيداً في أعماق الهرمسية وعقيدتها «الباطنية» ليربطوا نظرياتهم الصوفية بالعلوم السرية الهرمسية من كيمياء وطلسمات وعلم أسرار الحروف»[3]. ولن يتردد

---

1. **تكوين العقل العربي**، ص 207.
2. المصدر نفسه، ص 208، وبالفعل، كان الجابري في الصفحة 200 من كتابه قد قال «معلوم أن الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن «الله خلق الإنسان على صورته، أي على صورة الله نفسه». والعجيب، الذي لايحتاج إلى تعليق، أن الجابري يصر على «هرمسة» هذا «القول المأثور» بل على اعتباره معياراً «لتهرمس» القائلين به، على الرغم من أنه، في الأساس، عبارة توراتية، وعلى الرغم من التبني التام للفلسفة الدينية المسيحية له، وعلى الرغم أخيراً - وهذا هو الأهم - من أن هذا القول بصيغتيه: «خلق الله آدم على صورته» و«خلق الله الإنسان على صورته» هو حديث شريف مروي بلسان النبي. وقد استشهد به ابن رشد نفسه في كتابه **منهاج الأدلة** مرتين، فلِمَ لا «نهرمسه»؟
3. **تكوين العقل العربي**، ص 210.

الجابري في القول: «لقد تعمق التصوف «الإسلامي» في بحر الهرمسية فأمسى هرمسياً تماماً»[1]. وفي طليعة هؤلاء الغارقين السهروردي وابن عربي اللذان بلغت معهما «العرفانية في الإسلام قمة أوجها»[2]. ويزيد في فداحة جرم هذين «الباطنيين الإشراقيين» أنهما هما اللذان طورا المشروع السينوي «الهرمسي» إلى نهاياته القصوى، لأنه «إذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي العمق الهرمسي الغنوصي الذي يؤسسه، فإن التيارات العرفانية الباطنية والإشراقية التي غرفت من مؤلفات الشيخ الرئيس كعرفانية ابن عربي وإشراقية السهروردي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الطابع اللاعقلاني في السينوية»[3]. ويزيد أيضاً في فداحة جرم هذين المقاولين للمشروع السينوي أنهما هما اللذان نقلا، بالتكاتف والتضامن مع الغزالي، جرثومة اللاعقلانية إلى حصن العقلانية الحصين الذي هو المغرب. فعلى هذا النحو «انتصر العقل المستقيل في المشرق والمغرب، وأصبحت «الكلمة - المعرفة» لأتباع وتلامذة ابن عربي والسهروردي وتصوفهما الإشراقي الموغل في أعماق الهرمسية، بينما أصبحت «الكلمة - السلطة» لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل في كل بقعة من العالم العربي والإسلامي دولة داخل دولة: دولة «العقل المستقيل» داخل دولة بل دول عصر الانحطاط، عصر القرون الوسطى الإسلامية»[4].

1. المصدر نفسه، ص ٢١١، والتسويد من الجابري. وسنلاحظ أيضاً أن الجابري وضع النعت «الإسلامي» بين مزدوجين تشكيكاً منه في أصالة التصوف في الإسلام، ودمغا له، ضمنياً، بدمغة الاستيراد الأجنبي.
2. **بنية العقل العربي**، ص 282.
3. المصدر نفسه، ص 496.
4. **تكوين العقل العربي**، 325.

هكذا يكون مشروع **نقد العقل العربي** قد جاء يكرر في مختتم القرن العشرين المشروع الذي كان قد حاوله الإمام البغدادي في القرن الخامس الهجري لكتابة **الفرق بين الفرق** وبيان «الفرقة الناجية» من سائر «الفرق الضالة». وبالفعل، ومن خلال مفهوم فضفاض غير مدقق علمياً ولا تاريخياً هو مفهوم الهرمسية، أو «الشورباء الهرمسية» كما نؤثر أن نقول بالنظر إلى الكثرة السديمية من العناصر الداخلة في تركيبه بصفة مرادفات من غنوصية ومانوية وصابئية وعرفانية وباطنية وإشراقية وفيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة، استطاع الجابري عملياً «تكفير» و«تبديع» كثرة من فرق الكلام ومعظم فرق الفلسفة وجميع فرق التصوف بلا استثناء في الإسلام. والتماهي مع دور البغدادي لا يقف عند هذا الحد. فتماماً كما تصدى صاحب مشروع **الفرق بين الفرق** في ختام كتابه لـ«بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها»[1]، كذلك يتصدى صاحب مشروع **نقد العقل العربي** في الصفحات الأخيرة من كتابه لتحديد هوية الفرقة الوحيدة التي كتبت لها النجاة من الغرق في بحر الهرمسية، ألا هي – ويا للمصادفة! – الفرقة المغربية / الأندلسية. يقول الجابري: «باستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً لطرق آفاق جديدة بسبب ما حققته من «قطيعة» مع علم الكلام وإشكالياته، ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الإشراقية، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها[2]، باستثناء هذه التجربة التي سرعان ما اختنقت

---

1. عبد القادر بن طاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، طبعة دار الآفاق الجديدة [منسوب تحقيقها إلى «لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة»، ومصوّرة في الواقع عن طبعة مطبعة المعارف بمصر، 1328هـ/1910م، تحقيق محمد بدر]، بيروت 1987، ص 299.
2. إشارة إلى ظاهرية ابن حزم الذي رفض القياس والاجتهاد وقال بالنص المطلق.

فلم يتردد لها أي صدى داخل الثقافة العربية، فإن الزمن الثقافي العربي قد ظل هو هو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات اللحظة حتى انتهى به الأمر إلى الركود... إلى الجمود على التقليد في كافة الميادين»[1]. وهذا «الاستثناء» ليس كما قد يخطر للبال محض جرة قلم، بل هو أسّ بنيوي يحدد كل الوجهة الغائية لمشروع **نقد العقل العربي**. وهو استثناء انفصال، لا استثناء اتصال. استثناء لا يشذ عن القاعدة، بل يلغيها، يقطع معها، ليبدأ من نقطة الصفر بداية جديدة مطلق الجدة: «إن الأمر يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي»، «لحظة تميزت بنقد الأساس الإبستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين» وقادها «تيار التجديد في الأندلس والمغرب» على أساس «منطلقات منهجية وتصورية أخرى» ووفق «نظرة كانت جديدة تماماً ليس على الفكر البياني وحده، بل على الفكر الإنساني بإطلاق»[2].

وإن تكن الفلسفة هي أعلى أشكال التعبير عن العقل، فلا غرو أن تتخذ تلك البداية الجديدة شكل ثورة فلسفية دشنها ابن باجة وأنجزها ابن رشد. ولكن كما في كل بداية جديدة كان على الفلسفة العربية الإسلامية، في إعادة تأسيسها لنفسها، أن تسلك أولاً طريق الهجرة. فما دامت الفلسفة – وقد أوصلها ابن سينا إلى قمة «اللاعقلانية» أو زجّ بها بالأحرى في قاع «الظلامية» – قد «فشلت في تحقيق حلمها في المشرق»، فقد بات «عليها الآن أن تبدأ من الصفر في المغرب»[3]. وبعبارة أخرى، ما كان للفلسفة أن «تواصل نضالها من أجل القضية

---

1. **تكوين العقل العربي**، ص 334.
2. **بنية العقل العربي**، ص 565.
3. **نحن والتراث**، ص 58.

نفسها، قضية العقل والعقلانية»، إلا «بعد أن تعيد طرحها من جديد، بمنهج جديد وفي آفاق جديدة». وما كان لها أن تفعل ذلك إلا إذا ولّت وجهها «شطر المغرب العربي... وقطعت مع إشكالية المشارقة لتتبنى إشكالية المغاربة (في المغرب الأقصى والأندلس خاصة)»[1]. وإنما في «المغرب والأندلس» تحديداً «بدأت الفلسفة العربية تستعيد وعيها بذاتها»، رافضة «الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق»، وبادئة «بداية جديدة فعلاً»، بداية قابلة لأن تُرفع مع ابن باجة الذي أعرض عن «الفلسفة المشرقية السينوية» إلى «مستوى القطيعة الإبستمولوجية»، وقابلة لأن تطور مع ابن رشد إلى قطيعة تاريخية حقيقية مع «الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[2].

وإذا كان الضد بالضد يعرف، فإن الضدية التي يقيمها الجابري بين «المدرسة الفلسفية المشرقية» و«المدرسة الفلسفية المغربية» ذات طابع مانوي، إذ إنها أدخل في باب التقييم منها في باب التعريف، والطباقية التي تنطق بها هي طباقية تبخيس وتثمين وتتوزع إلى أربع ثنائيات:

1 – المدرسة المشرقية «إشراقية» بينما المدرسة المغربية «برهانية».

2 – المدرسة المشرقية «غيبية»، بينما المدرسة المغربية «علمية»: «إن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الإبستمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت... علمية الإبستمي، علمانية الاتجاه، بفعل تحررها من تلك الإشكالية[3]»[4].

---

1. المصدر نفسه، ص 57، والتسويد من الجابري.
2. المصدر نفسه، ص 12 و75.
3. المصدر نفسه، ص 243.
4. المصدر نفسه، ص 12. ونحن هنا لن ندخل في مناقشة لمضمون الشواهد. ولكن يبدو

3 – المدرسة المشرقية «دينية»، بينما المدرسة المغربية «علمانية»: «إن ظهور هذه الفلسفة [العلمية البرهانية] في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق، سواء منها فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا[1]. إننا نعلم أن الفلسفة في المشرق قد نشأت وتنفست في مجال وسياق ديني خاص، نعني بذلك السياق الذي هيمن عليه علم الكلام بإشكاليته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل، وبمهمته الأساسية: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية... (أما) الفلسفة في الأندلس... **فقد نشأت بعيداً عن إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الإشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاماً وفلسفة.** إن الأمر يتعلق إذن ببداية جديدة، بل بانطلاقة جديدة تختلف نوعياً عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق. نقول «تختلف نوعياً» ونحن نعني ما نقول. ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام... فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم، على

لنا أن الوضعية إلى حد ما معكوسة. فبدون أن نزعم أن الفلسفة في المشرق كانت متحررة من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نعتقد أن الفلسفة في المغرب كانت، على كل حال، أكثر غرقاً في هذه الإشكالية من أختها الفلسفية المشرقية، وذلك بدءاً من ابن طفيل الذي يقدم بطله حي بن يقظان نموذجاً مكتملاً لإمكانية لقاء العقل والنقل ولضرورة هذا اللقاء، وانتهاء بابن رشد الذي كتب على وجه التحديد، انطلاقاً من فرضيته بأن «الحق لا يضاد الحق»، كتابه «الكلامي»: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.**

1. سنلاحظ هنا أن التمايز الكبير الذي كان الجابري قد أقامه بين الكندي «العقلاني» وابن سينا «اللاعقلاني» قد امحى ليلتقي الاثنان، مع شطري الفارابي اللذين عادا على هذا النحو إلى الالتئام، في غابة الفلسفة المشرقية التي لا يعود ثمة من مجال، بحكم سديميتها اللاهوتية، للتمييز بين أشجارها.

الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية»[1].

4 – المدرسة المشرقية، بحكم لاهوتيتها، **ماضوية**، بينما المدرسة المغربية، بحكم علمانيتها، **مستقبلية**: «إذن لقد كانت الفلسفة في المشرق **متجهة إلى الوراء**. لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لاعقلي»، على نزعتها التصوفية. ومن هنا اكتست طابع «الفلسفة الدينية». أما الفلسفة المغربية – الأندلسية، وفي المقام الأول فلسفة ابن رشد، «فلقد كانت فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو». فـ«الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا»، و«نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا»[2].

وهذه النقطة الأخيرة تحتاج إلى وقفة. فالجابري يغلو في المعارضة بين «ماضوية» ابن سينا المشرقي و«مستقبلية» ابن رشد المغربي إلى درجة يرفع معها هذه المعارضة إلى مستوى «المفتاح التاريخي» الذي يمكن

---

1. المصدر نفسه، ص ٢٤٩ – ٢٥٠. وسنلاحظ هنا أن «العلمانية» كانت في حينه موضع تثمين عال من قبل مؤلف **نحن والتراث**. وبالفعل، فقد أكد مراراً في دراسته عن **ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس** على «الاتجاه العلماني» لهذه الفلسفة، ولا سيما منها فلسفة ابن باجة التي تميزت بـ«تحررها التام من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة». ومع أنه أبدى حرصاً على عدم التضخيم من «حجم مضمون هذه الكلمة (كلمة «علمانية») حتى لا نلبسها لباسها المعاصر» فقد أضاف القول: «إن هذا يجب أن لا يمنعنا من إبراز أهمية هذا الاتجاه «العلماني» في خطاب ابن باجة، بل في خطاب المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. **ذلك أن فلسفة «علمانية» بهذا المعنى في «القرون الوسطى» تخرج عن دائرة «فلسفة القرون الوسطى» وتتجاوزها، سواء منها الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة المسيحية**» (ص٢٧٤). ذلك كان موقف الجابري من «العلمانية» يوم أصدر في عام ١٩٨٠ الطبعة الأولى من كتابه **نحن والتراث**. قارن مع موقفه بعد عقد واحد بالضبط حينما طالب على صفحات «**اليوم السابع**» عام ١٩٩٠ بسحب كلمة «العلمانية» من قاموس الفكر العربي.
2. المصدر نفسه، ص 358 – 359.

به - وبه وحده - تفسير سر تأخر الشرق وتقدم الغرب: «لقد ميزنا بين لحظتين... اللحظة الأولى هي **لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا، واللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد**... وما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتمياً إلى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخياً. والتاريخ يؤكد ذلك، **فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ**. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن «أدخلها» الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون»[1].

وإذا أخذنا في الاعتبار أن «لحظة ابن رشد» قابلة للتمديد إلى ما قبلها لتشمل، بالإضافة إلى ابن طفيل، وابن باجة، فقيهاً مثل ابن حزم الذي عاش ومات قبل ابن رشد بقرن ونصف قرن من الزمن، وقابلة للتمديد إلى ما بعدها لتشمل مؤرخاً مثل ابن خلدون وفقيهاً مثل الشاطبي اللذين عاشا وماتا بعد ابن رشد بأكثر من قرنين من الزمن، فإن لحظة ابن رشد تكف عن أن تكون لحظة فردية لتؤلف مشروعاً جماعياً يطلق عليه الجابري اسم «المشروع الثقافي الأندلسي - المغربي». وهذا المشروع يتطابق زمانياً وأيديولوجياً مع «**الثورة الثقافية** التي دشنها ابن تومرت وواصلها خلفاؤه (الموحدون) من بعده»، وهي ثورة ما كانت ترمي

1. المصدر نفسه، ص 70 - 71. وهنا أيضاً نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نلاحظ أن ابن رشد الذي أخذت به أوروبا هو ابن رشد **اللاتيني**، وهذا لا تتطابق قسماته مع ابن رشد العربي - الإسلامي المغربي - الأندلسي. أضف إلى ذلك أنه مهما يكن دور ابن رشد في تكوين أوروبا عظيماً، فإن أوروبا ما بنت نهضتها وحداثتها إلا بالقطيعة معه ومع «المعلم الأول» نفسه، أي أرسطو كما تأوّله العصر الوسيط.

إلى إرساء «أيديولوجيا عقلانية الطابع» فحسب، ولا إلى «قراءة جديدة للنصوص الدينية تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة» فحسب، بل كانت ترمي أيضاً وأساساً - من خلال شعارها: «نبذ التقليد والعودة إلى الأصول» - إلى «الكف عن تقليد المشارقة» وإلى «تأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق»[1]. وهكذا، وبعد أن كان التركيز، كل التركيز، حتى الآن، على «حقيقة أساسية، حقيقة **استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً عن زميلتها في المشرق**»، فإن ما سيجري التوكيد عليه، بعد ربط هذه المدرسة الفلسفية ذات الاتجاه «العقلاني النقدي الواقعي» بـ«الثورة الثقافية» الموحدية، هو الاستقلال التام لكل ثقافة المغرب، وتصور هذا الاستقلال وتصويره على أنه «حرب انفصال» ثقافية خاضها فلاسفة المغرب وفقهاؤه ونحاته ومؤرخوه «في اتجاه واحد»، **اتجاه رد بضاعة المشرق إلى المشرق**: في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (= الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد[2].

---

1. المصدر نفسه، ص 57 و 337 و361.
2. المصدر نفسه، ص 366 و 61 - 62. وبالمناسبة، يعترف الجابري في موضع آخر بأن فكرة «الثورة على المشرق» إنما اقتبسها عن شوقي ضيف الذي كان قد قال في تقديمه لكتاب «**الرد على النحاة**» أن مؤلفه ابن مضاء القرطبي أراد «أن يرد به نحو المشرق إلى المشرق» تماشياً مع خطة الخليفة الموحدي يعقوب الذي أمر «بإحراق كتب المذاهب الأربعة، يريد بذلك أن يرد فقه المشرق إلى المشرق». ولكن ما كان عند شوقي ضيف مجرد خاطرة عابرة أو صورة مجازية أملاها سياق النص يتحول عند الجابري إلى مفهوم مؤسَّس تأسيساً نظرياً كاملاً، ومؤسِّس بدوره لاستراتيجية ثقافية شاملة تقوم على «القطيعة». وعلى هذا النحو يضيف الجابري «تتميماً لصورة» شوقي ضيف: و«بالمثل ألف ابن رشد كتابه **تهافت التهافت** يريد به أن يرد فلسفة المشرق إلى المشرق، وكتابه **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** يريد به أن يرد «كلام» المشرق

وإنما استمراراً لهذه الحرب، وتعميماً لها من ماضي الثقافة العربية الإسلامية إلى مستقبلها، يصمم الجابري في نهاية مشروعه لنقد العقل العربي استراتيجية «نهضوية» تتمحور هي الأخرى حول الصراع المغربي - المشرقي المفترض، وترهن تحديث العقل العربي لا بخوض «معركة حاسمة» وإنجاز «قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية»[1] فحسب، بل بانضواء «المشرق» نفسه - بعد رد بضاعته إليه - تحت لواء «المغرب»: «إن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة... بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون... إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، **وبها وحدها**، يمكن إعادة (تأسيس) بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[2].

إلى المشرق» (المصدر نفسه، ص 470). والواقع أن شوقي ضيف والجابري يقترفان كلاهما خطأ مزدوجاً: فليس صحيحاً أولاً أن الخليفة الموحدي أبا يوسف يعقوب أمر بإحراق كتب المذاهب الأربعة، وإنما الصحيح أنه أمر بإحراق كتب الفروع في الفقه دون كتب الأصول تمشياً مع العقيدة التومرتية الداعية إلى «العودة إلى الأصول» أي إلى النصوص وظاهر النصوص (وإلى هذه الظاهرية ترتد في الواقع «الثورة الثقافية» الموحدية المزعومة)؛ وليس صحيحاً ثانياً أن الخليفة الموحدي يعقوب أراد أن «يرد فقه المشرق إلى المشرق» لأن من جملة كتب الفروع التي أمر بإحراقها «مدونة» سحنون و«واضحة» ابن حبيب ونوادر ابن أبي زيد القيرواني وتهذيب البرادعي، وهي كلها من نتاج المدرسة الفقهية المالكية المغربية.

1. المصدر نفسه، ص 72.
2. **بنية العقل العربي**، ص 566. والتسويد منا.

وإذ يحوّل الجابري على هذا النحو «حرب الانفصال» إلى حرب «إعادة توحيد» - تحت لواء المنتصر بطبيعة الحال - فإنه لا يمل من إعادة التوكيد: «لعود فنؤكد على أن ما تبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن **ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي**»[1].

والجابري يطمئن بعد ذلك «المشرق» إلى أنه لن يكون، وإن انهزم في الحرب، خاسراً في إعادة التوحيد: فهو إن يكن قد صدّر اللاعقلانية إلى «المغرب»[2]، فإن «المغرب» لن يصدر إليه بالمقابل سوى «العقلانية» خالصة. بل أكثر من ذلك، فإن «المشرق»، في طغيانه الثقافي بالأمس على «المغرب»، قد أدى في نهاية المطاف إلى «تشريق» هذا الأخير ووقوعه بدوره تحت سلطان «العقل المستقيل»؛ أما «المغرب» بالمقابل فإنه، بتوريده «النزعة العقلانية النقدية» إلى «المشرق»، سيتأدى على العكس إلى «تغريبه»، أي تحريره من السلطات المعرفية التقليدية التي تحكم تفكيره، وإدخاله في المجال العقلي للحداثة الأوروبية، على اعتبار أن «الانتظام الواعي» في فكر أقطاب المشروع الثقافي الأندلسي - المغربي يعني تبني طريقتهم في التفكير، تلك الطريقة «العقلانية»، «النقدية»، التي «تقطع» مع النظام المعرفي للثقافة العربية الإسلامية بصيغتها المشرقية المحكومة بـ«سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز» وبآلية «قياس الغائب على الشاهد»، وبنفي «مبدأ السببية» و«إنكار الطبائع»، وبالقول «بالمناسبة والعادة»، إلخ، والتي

---

1. المصدر نفسه، ص ص 586.
2. يقول الجابري في حوار أجرته معه مجلة «**الثقافة الجديدة**» المغربية في العدد 21، عام 1981: «المغرب، نهضته ومصائبه آتية من المشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة» (التراث والحداثة، ص 256).

توظف حسب مقتضيات «التفكير العلمي البرهاني»، وبالمضادة مع النظام المعرفي المشرقي، «جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات المعرفية»، قوامها «الاستنتاج والاستقراء والكليات والمقاصد»، وهي «مفاهيم تشكل، مع مبدأ السببية، بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا ولا زالت تؤسس التفكير العلمي إلى اليوم»[1].

والواقع أن قدر هذا «الاتجاه العقلاني النقدي» كان الانتقال إلى أوروبا مع تحول «رياح التاريخ» إليها. أما في الجناح المغربي من العالم العربي الإسلامي فما كان لهذا «الاتجاه التجديدي» أن يغلب ذلك «التيار الجارف» الآتي من الجناح المشرقي، تيار التحالف والتداخل التلفيقي «المكرّس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان». وعلى هذا النحو قضي على «العقل العربي»، في المغرب كما في المشرق من قبل، بأن يبقى «محكوماً بنفس السلطات التي... كرستها عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي» منذ القرن الخامس الهجري الذي كان هو تحديداً القرن «الذي توجت فيه عملية المصالحة بين البيان والعرفان... وبين العرفان والبرهان»[2].

هكذا تكون «حرب أهلية» مزدوجة قد دارت رحاها في الثقافة العربية الإسلامية: أولاً بين «النظام البياني والأيديولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفاني والأيديولوجيا الشيعية من جهة أخرى»[3]، وقد انتهت كما رأينا بانتصار «ظلامية العرفان»؛ وثانياً بين المشرق «اللاعقلاني» والمغرب «العقلاني»، وهي حرب ازدوجت فيها كما هو واضح

---

1. بنية العقل العربي، ص 576 و582. والتسويد منا.
2. المصدر نفسه، ص 575 - 577.
3. تكوين العقل العربي، ص 345.

للعيان الإبستمولوجيا بالجغرافيا، وانتهت بدورها بانتصار «لاعقلانية المشرق».

وتوكيداً للطابع الإبستمولوجي - الجغرافي لحرب المشرق والمغرب يعمد الجابري في خاتمة القسم الأول من **بنية العقل العربي** إلى تطوير نظرية من طبيعة «استشراقية» تؤكد أن عالم الصحراء - والصحراء شبه مرادف عنده للمشرق وآسيا - هو عالم انفصال؛ والحال أن «الرؤية القائمة على الانفصال تجعل الجهد العقلي محصوراً بالمقاربة بين الاشياء» ولا توسع «مكاناً لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث». وبالمقابل، إن «الاتصال» هو «من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية... من خصائص أمواج البحر (كذا) وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»، وهو يسمح بالتالي بتشييد الحقل المعرفي على مبدأ الضرورة والعلية والاستدلال السببي والعقلانية. والحال أن «المغرب الأندلسي» هو، بتعريف الجابري، مجتمع مدن وبحر[1].

وتتضامن مع هذه الحتمية الجغرافية جبرية لغوية. فاللغة العربية نفسها لغة صحراء ولغة عالم صحراء. وبصفتها هذه، فإنها «لغة لاتاريخية»: «إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاءً فارغاً هادئاً، كل شيء فيه صورة حسية[2]. وليست اللغة العربية «الفطرية»، «الطبيعية»، هي وحدها التي تحمل معها «عالم الأعرابي البدوي الفقير»، بل حتى

---

1. **بنية العقل العربي**، ص 245 - 252. وانظر كذلك مقالة «قرطبة ومدرستها الفكرية» في **التراث والحداثة**، ص 175 - 199.
2. **تكوين العقل العربي**، ص 87.

«اللغة النحوية»، «اللغة الفصحى، لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها»، نتيجة للكيفية التي تم بها تقنينها وتقعيدها في عصر التدوين، «عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالماً يتناقض مع العالم الحضاري - التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً»، فيما العالم الذي تعكسه لهم لغتهم «محدود بحدود عالم أولئك الأعراب... ناقص فقير ضحل جاف، حسي - طبيعي، لا تاريخي»[1]. وإذا صح هذا، «فإن جينالوجيا - أو علم أصول - التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية قبل كل شيء»، وفي «الطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة التي تحملها معها عن العالم»[2]. وعلى هذا النحو فليس التراث وحده، ولا حتى اللغة نفسها، بل العقل نفسه كما تقولبه اللغة التي يمارس فعاليته فيها وبواسطتها، وتحديداً هنا العقل العربي الرازح تحت ثقل موروثه من التراث «اللاعقلاني» واللغة «اللاتاريخية»، يبدو محكوماً عليه بوضعية «اللاعقل»، أي بـ«وضعية عقل غير مُبَنْيَن، عقل قابل لأن يكون مسرحاً تتعايش فيه المتناقضات والمتنافرات... لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً، السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم». و«إن عقلاً كهذا عقل ميت، أو هو بالميت أشبه»[3].

1. المصدر نفسه، ص 86 - 87.
2. المصدر نفسه، ص 130 - 131.
3. بنية العقل العربي، ص 523. والواقع أن ثمة صعوبة مسكوتاً عنها في هذه الجبرية اللغوية. فإن تكن صحراء المشرق «اللاعقلاني» يقابلها في المغرب «العقلاني» مجتمع مدن وبحر حسب فرضية الجابري، فإن لغة «العقل الميت» التي هي اللغة العربية الصحراوية المشرقية هي عينها بالمقابل لغة أهل المغرب. فكيف أمكن في إطار هذه اللغة «الحسية» أن يمارس ابن رشد «عقلانيته»، وفي إطار هذه اللغة «اللاتاريخية» أن يمارس ابن

وهذا الحكم الأخير الذي يصدره صاحب مشروع نقد العقل العربي يضعنا أمام مهمة أخرى تجاوز قضية التراث ومذبحته في الثقافة العربية المعاصرة، وقد يكون في مستطاعنا تحديدها من الآن بأنها نقدُ نقدِ العقل العربي، مشروعنا القادم.

خلدون «تاريخيته»؟ وهذا حتى بدون أي قطيعة لغوية؟

فهرس الأعلام